کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
۱۵۶۳

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب: ابوالرجاء - رسالة - شرح حکمة الاشراق
مؤلف
موضوع
شماره قفسه ۴ / ف - ۷
شماره ثبت کتاب ۶۳۵۹۷
۹۳

خطی - فهرست شده
خ ۴

هذا الكتاب المسمى باثولوجيا
باليونانيه

وبه ثقتي

هو
وبه نستعين

رب وفقني بالاتمام
افتتاح الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد اشرف اهل الحكمة والالباب
الميمر الاول من كتاب ارسطوطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية اثولوجيا وهو
القول على الربوبية تفسير فرفوريوس الصوري ونقله الى العربية عبد المسيح بن عبد الله
بن ناعمة الحمصي واصلحه لاحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي
جدير بكل ساع لمعرفة الغاية التي هو عامد لها الحاجة اللازمة اليها وقدر
المنفعة الواصلة اليه في ادمة مسلك البغية لتدبرت الاساليب الحاقة
الوحي المتقن المزيل للشك عن النفوس عند الافضاء الى الطلب منها وان يلزم
طاعة لمرقدها لما نبقيه من لذاذة التي هي في رياضة العلوم السامية الى
غاية الشرف بتوقد النفوس العقلية بالشروع الطبيعي لها قال الحكيم الاول

بالشروع

البغية

البغية اخر الدرك واول الدرك اخر البغية فالذي انتهينا اليه من الفن
الذي تضمنه كتابنا هذا هو اقصى غرضنا وغاية مطلوبنا في غاية ما تقدم من
موضوعاتنا فلما كانت غاية كل بحث فحص وطلب انما هو درك الحق وغاية
كل فعل نفاذ العمل فان استقصاء الفحص والنظر يفيد المعرفة الثابتة بان
جميع الفاعلين الكائنين يفعلون بسبب الشوق الطبيعي المسرمدي وان ذلك
الطلب والشوق لعلة سابقة وانه اذا لم يثبت معنى الغاية التي هي للطلوب
عند الفلاسفة بطل الفحص والنظر وبطلت المعرفة ايضا وبطل الجود وا
الفضل والفعل واذ قد ثبت من اتفاق افاضل الفلاسفة ان علل العالم القديمة
البادية اربعة وهي الهيولى والصورة والعلة الفاعلية والتمام فقد وجب
النظر فيها وفي الاعراض العارضة منها وفيها وان يعلم اوائلها واسبابها
والكلمات الفواعل واي العلل منها احق بالتقديم والرياسة وان كانت
بينها مساواة في بعض انحاء المساواة فانا قد كنا فرغنا فيما سلف من الابانة
عنها وايضاح عللها في كتابنا الذي بعد الطبيعيات وهو كتابه المسمى
نحو ما بعد الطبيعة ورتبنا هذه العلل الترتيب الالهي العقلي على توالي
شرح النفس والطبيعة وفعلهما واثبتنا هناك ايضا معنى الغاية المطلوبة

بالقوانين المقنعة الاضطرارية وايضا ان ذوات الاسباب لا بد لها من غايات الاوساط
وان البغية هي الغاية وان معنى الغاية ان تكون غيرها بسببها وان لا تكون لسبب
غيرها وان اثبات آنيات المعرفة دليل على انية الغاية لان المعرفة هي الوقوف
عند الغاية اذ لا يجوز قطع ما لا غاية له بل يجب الغاية والنهاية ما لم يتم في نهاية له
اوايل العلوم مقدمة نافعة لمن اراد قصد معرفة الشي المطلوب والتخرج وا
المهارة بالرياضات العلوية على من اراد السلوك الى العلوم الطبيعية لانها
معينة على نيل البغية وارتياد المطلوب واذ قد فرغنا مما جرت العادة
بتقديمه من المقدمات اللاتي هي مبادي وايل الداعية الى الابانة عما اردنا
الابانة عنه في كتابنا هذا فلنترك الاطناب في هذا الفن اذ قد اوضحناه
في كتابنا في كتاب ميطاطافوسيقي ولنقتصر على ما اجريناه هناك ونذكر الان غرضنا
فيما نريد ايضاحه في كتابنا هذا الذي هو علم كلي موضوع لاستفراغنا جملة
فلسفتنا والبدا جرينا لغاية ما تضمنه موضوعاتنا لكي ذكره غايته
اغراضه داعيا للناظر الى الرغبة فيه ومعينا على فهمه فيما نقدم منه
فلنقدم من ذلك ذكرا جامعا للغرض الذي له قصدنا بكتابنا هذا ورسم
اولا ما نريد الابانة عنه رسما مختصرا وخبرا حاضرا حاويا طاويا لجميع ما تضمن

الكتاب

الكتاب ثم نذكر رؤوس المسائل التي نريد شرحها وتلخيصها ثم نبدأ بموضح القول في
واحد واحد منها بقول مستقصى ان شاء الله تعالى فغرضنا في هذا الكتاب القول مستقيم ن
الاول في الربوبية والابانة عنها وانها هي العلة الاولى وان الزمان والدهر تحتها وانها
علة العلل ومبدعها بنوع من الابداع وان القوة النورية تسنح منها على العقل و منها
بتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ومن
النفس بتوسط الطبيعة على الاشياء الكاينة الفاسدة وان هذا الفعل منه بغير حركة
وان حركة جميع الاشياء منه وبسببه وان الاشياء تتحرك اليه بنوع من الشوق
والنزوع ثم نذكر بعد ذلك العالم العقلي ونصف بهاءه وشرفه وحسنه
ونذكر الصور الالهية الانيقة الفاضلة البهية التي فيه وان منه زين الاشياء
كلها وان الاشياء الحسية كلها تتشبه بها الا انها لكثرة قشورها لا تقدر على وحسنها ع
حكاية الحق من وضعها ثم نذكر النفس الكلية الفلكية ونصف ايضا كيف تفيض
القوة من العقل عليها وكيف تشبهها به ونحن نذكر حسن الكواكب بزينتها و بها
تلك الصورة التي في الكواكب ثم نذكر الطبيعة المتنقلة تحت فلك القمر وكيف تسنح
القوة الفلكية عليها وقبولها اياها وتشبهها بها واظهارها اثرها في الا
الحسية الهيولانية الداثرة ثم نذكر حال هذه الانفس الناطقة في هبوطها و

وصعودها وايجابها العلة في ذلك ونذكر النفس الشريفة الالهية التي اكتسبت واتمام
الفضائل العقلية ولم تنغمس في الشهوات البدنية ونذكر ايضا حال الانفس البهيمية
ونفس الارض والنار وغير ذلك ونحن نذكر رؤوس المسائل بسم الله الرحمن الرحيم
ذكر رؤوس المسائل التي وعد الحكيم بالابانة عنها في كتابه اثولوجيا وهو القول
بالربوبية تفسير فرفوريوس الصوري ونقله عبد المسيح الحمصي الناعمي في ان
النفس اذا كانت في العالم العقلي لاي الاشياء تذكر وان كل معقول انما يكون بلا
زمان لان كل معقول وعقل في حيز الدهر لا في حيز الزمان بل لذلك صار العقل
لا يحتاج الى الذكر وان الاشياء التي في العالم الاعلى ليست تحت الزمان ولا
كونت شيا بعد شي ولا تقبل التجزي فلذلك لا يحتاج الى الذكر في ان النفس
وكيف ترى الاشيا في العقل في ان الواحد الكاين بالقوة هو كثير وكثرته في شي اخر
لانه لا يقوى على قبوله كله دفعة واحدة في العقل وهل يذكر انه هو لا يقومه
في العالم الاعلى في المعرفة وكيف يعرف العقل ذاته اترى انما يعرف ذاته
وحده من غير ان يعرف الاشيا كلها وانما يعرف ذاته والاشيا كلها معا
لانه اذا عرف ذاته يعرف الاشيا في النفس كيف تعقل ذاتها وكيف
تعقل سائر الاشيا في النفس وانها اذا كانت في علم العالم الاعلى العقلي

توحدت

توحدت بالعقل في الذكر ومن اين يبدو ويسوق الاشيا الى المكان الذي هو فيه
في الذكر والمعرفة والتوهم في ان الاشيا كلها في الوهم غير انها منه بنوع ثان
لا بنوع اول في النفس وانها اذا كانت في العالم العقلي انما ترى الخير المحض
بالعقل في ان الجواهر الفاضلة الشريفة ليس من شانها الذكر في
الذكر وما هو وكيف هو في العقل وان المعرفة هناك دون الجهل و
الجهل في العقل هناك في النفس وان ذكرها للاشيا كلها في العالم
الاعلى هو بالقوة فقط في الاشيا التي يرى بها الاشيا العقلية وكنا هنا كنا
هو الذي نفحص عنه اذا كنا هنا في الذكر وانه انما يبدوه من السما في فضائل
النفس وان ذكرها في السما في الكواكب وهل تذكر بعض الاشيا في النفس الالهية
الشريفة في انه ليس للكواكب منطق لا فكر لانها لا تطلب شيا في الكواكب
وانها لا تذكر الاشيا الحسية والعقلية وانها لها علم حاضر فقط
في انه ليس كل مكان للبصر كان له ذكر ليس في المشتري وانه لا يذكر
في الشيرين وانهما نوعان احدهما مثل الباري تعم والاخر مثل ا
النفس الكلية في الباري جل عز وعلا وانه لا يحتاج الى الذكر الا ان
الذكر غيره في نفس العالم وانها لا تذكر ولا تفكر في الانفس التي تفكر

في الطبيعة العقلية وانها لا تذكر وان الذكر للطبيعة الطبيعية في الفكر وما
هو وان هذا العالم لا يجمع بين الاشيا الحاضرة والاتية في التدبير وان الحال فيه
مدبر وفي ان الذكر والفكر وما اشبههما اشبههما اعراض وفي الفصل الذي بين الطبيعة
وبين حكم الحال في ان الطبيعة انما هي صنم لحكم الحال وافق للنفس سفلا في الوهم وانه
بين الطبيعة والعقل في الوهم وانه فضيلة على ضده لعطي الشي المتوهم ان
تعلق الا في الذي اثر فيه في العقل وانه فعل ذاتي وكون ذاتي في العقل وان
له ما في النفس لان العقل هو الذي افاد النفس قوتها وان الشي الذي توهمته
النفس وصيرته في الهيولى هو الطبيعة في الطبيعة وانها تفعل وتنفعل
وان الهيولى تنفعل ولا تفعل وان النفس تفعل ولا تنفعل واما العقل فلا
يفعل في الاجسام في معرفة الاسطقسات والاجرام وكيف تدبيرها لها
في الذهن وانه فعل العقل والبرهان فعل النفس في نفس الحال وانها ان
كانت لا تذكر فلم يكن من حيز الدهر فان كيف صارت انفسنا من حيز الزمان
ولم تكن النفس من حيز الزمان بل صارت علة للزمان في الشي الذي يولد
الزمان وما هو في الانفس الكلية وانها غير واقعة تحت الزمان وانما يقع
تحت الزمان آثارها في النفس الكلية وانها ان كانت تفعل الشي بعد الشي فلا

محالة انها تحت الزمان ام ليس تحت الزمان بل الاشيا المتحركة هي تحت الزمان
وفي ان الكلمات الفواعل تفعل الاشيا معا وليس في الكلمات المنفعلة ان تنفعل
الانفعال كله معا لكن الشي بعد الشي في الكلمات الفواعل وانها غير منفعلة
وما الشي الاول وفي ان شرح الشي الاول هو الفاعل وانه يفعل فقط في النفس
وانها فعلها عقل وان الشي الاول الذي يفعل شيا بعد شي انما هو في
الحسية وفي ان الهيولى غير الصورة وان الشي المركب منهما البسيط مبسوط
الصورة فقط في النفس وانها دائرة ليس لها من مركزها الى الدائرة
ابعاد وفي انه اذا كان الخير المحض مركزا فالعقل دائرة لا تتحرك وان
النفس دائرة تتحرك في النفس وانها تتحرك شوقا الى شي وانها
تولد الاشيا وفي ان حركة هذا الكل حركة مستديرة في الفكر وما الذي يكون
فينا بالزمان وانه رؤوس كثيرة في القوة الشهوانية وكيف تهيج الغضب
وفي انه ربما اضطر المرء الى ان يقول اقاويل كثيرة مما لا يحتاج اليه من اجل
البدن ومن اجل جهله بالخيرات وفي ان المعاناة انما يكون من الشي
الافضل في المرء العاجز الطالح ومن اي القوى يعرف ما المرء الفاضل
وما المرء الوسط الذي ليس الصالح والطالح في البدن وهل له

الحسية

حيوة من ذاته ام الحيوة التي فيه انما هي من الطبيعة في البدن المتنفس وكيف يالمه و
ينفعل وكيف يعرف ذلك بلا انفعال منا في اجزائنا وما الاجزاء التي فيها
وليس لنا في ان الالم انما هو للحي المركب من اجل الاتصال وان الشي الذي له
تيصل بشي آخر فهو مكتفي بذاته في معرفة الالام كيف تكون وانها انما تحدث
من اجتماع النفس والبدن في الالم واللذة وهل لكل واحد منهما ومن جوهرهما
في الالم وكيف يحس بها الحي والنفس غير واقعة تحت الالم في الوجع
وما هو اذ كان الواجع غير واقع على النفس فكان لا يكون الالم للنفس وكيف
تجد الوجع في ذلك عضو في الحواس وانها غير قابلة للاثار المؤثرة في الشهوات وفي
وانها انما تحدث من اجتماع النفس والبدن وانها ليست للنفس وحدها ولا هي للبدن
وحده في الطبيعة وانها حدثت في البدن شيا ما يكون فيه الاثار والالم في الشهوة
وهل فينا شهوة بدنية وشهوة طبيعية في الطبيعة وانها غير البدن في الشهوة
وانها انه وما هو البدن المركب نوع من انواع التركيب في الشهوة فان البدن هو نقله
الشهوة في الهوى وانه من حس البدن الحيواني وان الشهوة من حس الطبيعة والا كتساب
من حس النفس في النفس وان الشهوة غريزة في الطبيعة في الشهوة التي كانت
في النباتات وان كانت غير الشهوة التي في الحيوان في انه هل في الارض شهوة

وان كانت غير الشهوة التي في الحيوان في انه هل في الارض فما هي في الارض وهل
هي ذات نفس وانها وان كانت ذات نفس فلا مرية انها حيوان لتقم في الحواس وهل
يمكن الحي ان يحس بغير آلات وهل كانت الحواس لحاجة ما في الحس وما هي وكيف
هي في الفواعل وانها لا تشبه المنفعلات ولا تستحيل طبايع الفواعل الى طبايع
المنفعلات في الاشيا الواقعة تحت البصر وكيف يعرفها النفس في الحس وانه لا
يكون الا من اجتماع النفس والهواء فقط لكن ينبغي ان يكون شي آخر يقبل الاثر
وما الاثر وكيف يكون الحس في الحواس البدنية وانها تكون بالالات البدنية
في المتميز وما بين الاشيا المتميزة وبين الاشياء الواقعة تحت التمييز والمتوسط
بينهما في الحس وانه كالخادم للنفس وانه لا يكون الا بتوسط البدن في السماء
وهل للشمس والكواكب حس ام لا في الكل وان ليس له حس وانما يحس بما
باجزائه في افلاطن وما ذكر في كتابه الى طيماوس في انه لا يكتفي الانسان في علم
المحسوسات بالحساب الا ان يكون النفس تقنع بذلك في الحق والسمع وكيف
يكون وكيف يحس القمر والكل لا يحس ولا شي من اجزائه في الارض وبعض هل
يحس كما تحس الشمس والقمر واي الاشيا يحس في النبات وانه من جز الهوى في
القوة المولدة وانها في الارض وانما يعطي النبات سبب النبت وان النبات انما

هو بمنزلة الحجر للقوة المولدة في جسم الارض وما الشي الذي يعطيه النفس فليست
الارض اذا كانت متصلة بعضها ببعض مثلها اذا كانت منفصلة في الارض
وان فيها قوة نباتية وقوة حسية وعقلا وهو الذي سموه الاولين دامطر
في الغضب وهل قوة الغضب منبثة في سائر البدن ام هي في جزء من اجزائه
في ان الشهوة في الكبد وكيف هنالك في الغضب واين مسكنه من البدن في
الشجر لم عدمت قوة الغضب ولم تعدم قوة النبات في المنبات فان لكل
منبت مشوقا تاما في الغضب وانه ليس في القلب مع النفس البهيمية ولم صارت
اذا كانت تمام البدن انه لا يبقى له اثر عند مفارقة النفس الناطقة البدن في النفس
البهيمية وهل تفارق بمفارقة النفس الناطقة مع ضوء الشمس وكيف يغيب
مع غيبوبة الشمس في النفس العقلية وهل تذهب الى النفس العالية ام تفسد في
الالوان والاشكال الجرمية كيف تحدث وكيف تفسد وهل تنفس في الهواء ام لا
في النفس وهل يتبعها التوالي اعني النفس البهيمية والطبيعية ام لا في الكواكب
وان ليس لها ذكر والهلاك في الاشياء الحادثة بالرقى والعزائم والسحر
الاشياء الحادثة بالوهم من السحر في الفواعل والمنفعلات الطبيعية والصناعية
والكائنة في العالم وانه يفعل في الاجرام وينفعل منها وان اجزاء العالم ينفعل

بعضها في بعض في الصناعات واعمالها وما الشي الذي يطلب في الصناعات
في حركة الكل وما الذي يفعل في ذاتها واجزائها في الشمس والقمر وما الذي
يفعلان في الاشياء الارضية وانهما يفعلان فيها غير فعل الحر والبرد في
الكواكب وانه لا ينبغي ان يضيف احد اللمور الواقعة منها على الاشياء الجزئية
الحادثة منها في الكواكب وانا اذا كنا لا نضيف اللمور الواقعة على الاشياء
منها الى علل جسمانية ولا الى علل ارادية فكيف يكون ما يكون منها في الكل
وانه ولكل حي يحيط بجميع الحيوان في الاجسام الجرمية وانها اجزاء للكل وانها ليست
من نفس الكل في الاجسام وان منها ما فيه لنفس الكل ومنها ما فيه نفس اخرى
مع نفس الكل في الاجسام التي فيها النفس غير نفس الكل وانها تقبل الاثار من نفس الكل
ومن خارج في الكل وانها يحس بها لجزئيه القريب منه والبعيد في الاجزاء
وكيف تالم بعضها بالبعض في الفاعل الشبيه بالمنفعل وانه لا يالم الفاعل
من المنفعل مما كان شبيها به كالم الفاعل الذي لا يشبهه افاعيله القوى
بعضها لبعض والحي واحد في الكل وان فيه مادة شبيهة بالغضب
في الاجزاء وان فيها بعضها يفسد بعضها في الحيوان وكيف يغتذي
بعضها من بعض في الكل والاجزاء ولم صارت الاجزاء مع ما ايضا بعضها

بعضا والكل متفق متفق لا تضاده ولم صار التضاد في الاجزاء في الاجزاء وكيف
اتفقت بالكل وهي متضادة ومثل ذلك مثل صناعة الرقص مع الاشياء
وانها فواعل في العالم وانه هو الذي يشاكل الكواكب وانه هو الذي ينفعل
منها فهو اذا الذي في ذاته في الامور الاتية الينا من الكل وفي الامور التي
لا ياتي الينا منها في اشكال الكواكب وان الاشكال لها قوى هي الشكل من
تلك الاشكال بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد اذ قد بان ووضح ان النفس
ليست بجرم وانها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى بل هي باقية دائما فانا نريد ان
نفحص عنها كيف فارقت العالم العقلي وانحدرت الى هذا العالم الحسي
الجسماني فصارت في هذا البدن الغليظ السافل السائل الواقع تحت الكون و
الفساد فنقول ان كل جوهر عقلي فقط ذو حيوة عقلية لا يقبل شيئا من الاثار
فذلك الجوهر ساكن في العالم العقلي ثابت فيه دائما لا يزول عنه ولا ينتقل
الى موضع اخر لانه لا مكان له يتحرك اليه غير مكانه ولا ينساق الى مكان
اخر غير مكانه وكل جوهر عقلي له شوق فانه تلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو
عقل فقط لا شوق له وانما استفاد العقل شوقا وامسك بذلك الشوق
المسلك ما ولا يبقى في موضعه الاول لانه يشتاق الى الفعل كثيرا والى تزيين

الاشياء التي راها في العقل كالمراة قد استملت وجاءها المخاض وضع ما في بطنها كذلك
اذا النفس بصورة الشوق تشتاق الى ان يخرج الى الفعل ما فيه من الصورة ويحرص على ذلك
حرصا شديدا وتمخض فيخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم الحسي والعقل اذا اقبل الشوق
سفلا تصورت النفس منه فالنفس اذن هو عقل تصور بصورة الشوق غير ان
النفس ربما اشتاقت شوقا كليا وربما اشتاقت شوقا جزئيا فاذا اشتاقت شوقا
كليا صورت الصور الكلية فعلا ودبرتها تدبيرا عقليا من غير ان تفارق عالمها
الكلي واذا اشتاقت الى الاشياء الجزئية التي هي صور لصورها الكلي زينتها وزادتها
نقاوة وحسنا واصلحت ما عرض فيها من خطا ودبرتها تدبيرا عاليا رفيعا من تدبير
علتها القريبة التي هي الاجرام السماوية فاذا اصلحت النفس في الاشياء الجزئية لم
تكن محصورة فيه بل تكون فيه وخارجة منه ~~...~~ وربما كانت خارجة منه وربما
النفس في جسم وربما كانت خارجة من الجسم وذلك انها لما اشتاقت
الى السلوك والى ان تظهر افاعيلها تحركت في العالم الاول اولا
ثم الى العالم الثاني ثم الى العالم الثالث غير انها وان تحركت
وسلكت من عالمها الى ان ياتي العالم الثالث فان العقل لم يفارقها
وبه فعلت ما فعلت غير ان النفس ان كانت فعلت فعلها بالعقل

وان العقل لمرمكانه العالى الشريف وهو الذى فعل الافاعيل الشريفة الكريمة العجيبة ثم تبسط

النفس هو الذى فعل الحركات فى هذا العالم الحسى وهو الذى يحيى الاشيا بان صير الاشيا

منها دائما ومنها دائما الان ذلك انما كان بتوسط النفس وانما لم تفعل النفس افاعيلها

بفلان العقل الذى هو دائم فعل دائم واما نفس سائر الحيوان فما كان منها مسلوكا خطا

فانها صارت فى اجسام السباع غير انها لا تموت ولا تفنى اضطرارا وان القى فى هذا

العالم نوع اخر من انواع النفس فانما هو من تلك الطبيعة الحية وينبغى للشى الكائن

من الطبيعة الحية ان يكون حيا ايضا وان يكون علة حيوة الشى الذى حصل

اليه وكذلك نفس النبات كلها حية منها حيوة تليق به وبلائمه وكلها جواهر

ليس باجرام ولا تقبل التجزية واما نفس الانسان فانها ذات اجزاء ثلثة نباتية

وحيوانية ونطقية وهى مفارقة للبدن عند انتقاصه وتحليله غير ان

النفس النقية الطاهرة التى لم تتدنس ولا تتسخ باوساخ البدن اذا فارقت

عالم الحس فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعا ولم تلبث واما التى قد

اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كانها بدنية لشدة انغماسها

فى لذات البدن وشهواته فانها اذا فارقت عالم الحس البدن لم تصل الى

عالمها الا بتعب شديد حتى تلقى عنها كل وسخ ودنس علق بها من البدن ثم حينئذ

ترجع الى عالمها الذى خرجت منه من غير ان تهلك وتبيد كما ظن اناس لانها

متعلقة بمبدئها وان بعدت عنه وبانت لم يمكن ان تهلك انيته من الانيات

لانها انيات حق لا تدثر ولا تهلك كما قلنا مرارا فاما ما كان ينبغى ان نذكره للذين

لا يقبلون الاشيا الا بقياس وبرهان فقد فرغنا من ذكره بكلام وجيز على حقه وصدقه واما

الاشيا التى ينبغى ان نذكرها للذين لا يصدقون بالاشيا الا بمباشرة حس فنحن ذاكروها

علوا مبتديا بقولنا ان الشى الذى قد اتفق عليه الاولون والاخرون وذلك ان الاولين قد اتفقوا

على ان النفس اذا دنست وانقادت للبدن فى شهواتها حل عليها غضب من الله

فيحرص المرء عند ذلك ان يرجع من افعاله البدنية وبعض شهوات البدن ويذل

ويتضرع الى الله تعالى ويسئله ان يكفر عنه سياته ويرضى عنه وقد اتفق على ذلك

اما ضل الناس وارادلهم واتفقوا ايضا على ان يترحموا على موتاهم والماضين من سلافهم

ويستغفروا لهم ولو لم يوقنوا بدوام النفس وانها لا تموت لما كانت هذه

عادتهم ولما صارت كانها سنة طبيعية لازمة مضطرة وقد ذكر عن

كثير من الانفس كانت فى هذه الابدان وخرجت منها ومضت الى عالمها

لا تزال مغيثة لمن استغاث بها والدليل على ذلك الهياكل التى بنيت

لها وسميت باسمائها فاذا استغاثها اتاها المضطر اغاثوه ولم يرجعوه

فهذا العالم الروحانى يدل على ان النفس التى مضت من هذا العالم الى ذلك العالم

ثمة ولم تهلك لكنها حية بحيوة باقية ولا يتبدل ولا تفنى كلامه

شبيه من فى النفس الكلية انى ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانبا وصرت

بانى جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلا فى ذاتى راجعا اليها خارجا من سائر الاشيا فاكون

فاكون العلم والعالم والمعلوم فارى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما ابقى له

متعجبا فاعلم انى جزء من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهى ذو حيوة فعالة

فلما ايقنت بذلك ترقيت بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهى فصرت كانى

موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلى كله فارى كانى واقف فى ذلك

الموقف الشريف الالهى فارى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الالسن على

صفته ولا تعيه الاسماع فاذا استغرقنى ذلك النور والبهاء ولم اقو على

احتماله هبطت الى عالم الفكرة فاذا صرت فى عالم الفكرة حجبت الفكرة عنى

ذلك النور والبهاء فابقى متعجبا انى كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ

الالهى وصرت فى موضع الفكرة بعد ان قويت نفسى على تخليف بدنها والرجوع

الى ذاتها والترقى الى العالم العقلى ثم الى العالم الالهى حتى صارت فى موضع

البهاء والنور الذى هو علة كل نور وبهاء ومن العجب انى كيف رايت نفسى

ممتلئة نورا وهى فى البدن كهيئتها وهى غير خارجة منه غير انى لما اطلت الفكرة وحلت

الرايى وصرت كالمبهوت ذكرت عند ذلك ايرقليطوس فانه امر بالطلب

والبحث عن جوهر النفس الشريفة والحرص على الصعود الى ذلك العالم الشريف

الاعلى وقال ان من حرص على ذلك الحق وارتقى الى العالم الاعلى جوزى بالجزاء

اضطرارا فلا ينبغى لاحد ان يفتر عن الطلب والحرص فى الارتقاء الى ذلك العالم

وان تعب ونصب فان امامه الراحة التى لا تعب بعدها ولا نصب وانما

اراد بقوله هذا تحريضا على طلب الاشياء العقلية لنجدها كما وجد عندها

كما ادركت فاما انبادقلس فقال ان الانفس انما كانت فى المكان العالى الشريف

فلما اخطات سقطت الى هذا العالم وانما صار هو ايضا الى هذا العالم فرارا

من سخط الله تعالى لانه لما انحدر الى هذا العالم صار غياثا للانفس التى قد اختلطت عقولها

فصار كالانسان المجنون ينادى الناس باعلى صوته وامرهم ان يرفضوا هذا العالم

وما فيه ويصيروا الى عالمهم الشريف الاول وامرهم ان يستغفروا الله عز وجل

لينالوا بذلك الراحة والنعمة التى كانوا فيها اولا وقد وافق هذا الفيلسوف

فيثاغورس فى دعائه الناس الى ما دعاهم غير انه انما كلم الناس بالامثال

والالغاز وامر بترك هذا العالم ورفضه والرجوع الى الحق الاول وانما

لا يبعد ان يكون سقوط الريش رمزا عن ابتلائها بالفكر والاشتغال عن خروجها
من التوجه الى الغيب الذي هو الحكمة في هبوطها الى هذا العالم وتعلقها بالبدن

الشريف الالهي فانه قد وصف النفس فقال فيها اشيا كثيرة حسنة وذكر
في مواضع كثيرة وكيف انحدرت النفس فصارت في هذا العالم وانها سترجع الى
الحق الاول وقد احسن في صفة النفس فانه وصفها بصفات ضربا ما وكانا اشباها — عالمها [٢]
عيانا ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف غير انه ينبغي لنا ان نعلم اولا ان الفيلسوف
اذا وصف النفس فانه لا يصفها بصفة واحدة في كل موضع من المواضع التي ذكرها
لانه لو وصفها ولم يصفها الا بصفة واحدة لكان الناس [٣] يعرفون اذا سمعوا وصفه
علم راي الفيلسوف وانما اختلف وصفه في النفس لانه لم يستعمل الحس بصفات
النفس ولا رفض الحس في جميع المواضع وذم وازدرى باتصال النفس
بالجسد لان النفس انما هي في البدن كانها محصورة كظلمة حد الانطق [٢] بها ثم قال — ينطق بهم
ان البدن للنفس انما هو كالمغار (سیاه چاه) وقد وافقه على ذلك انباذقلس غير
انه سمى البدن الصدى وانما عنى انباذقلس بالصدى هذا العالم باسره
ثم قال افلاطن ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار
هذا العالم والترقي الى عالمها العقلي وقال في كتابه الذي يدعا
فاذن ان علة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها
فاذا ارتاشت ارتقت الى عالمها العقلي الاول وقال في بعض كتبه

المراد بالريش العلم والمعرفة تشبيها للنفس بالطاير وجعلها بالريش اذ به تصعد الى عالم الملكوت وسقوط
ريشها جهلها [illegible] الى [illegible] ومطالبها الدنية [illegible]

انه علل هبوط

انه علل هبوط النفس الى هذا العالم شتى وذلك ان منها ما يهبط لخطية اخطاها
وانما يهبط الى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطاياها ومنها ما هبط لعلة اخرى
غير انه اختصر قوله بان ذم هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وانما ذكر هذا
في كتابه الذي يدعا طيماوس ثم ذكر افلاطن هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر
سعيد وان النفس انما صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير فان الباري
لما خلق هذا العالم ارسل اليه النفس وصيرها فيه ليكون حيا ذا عقل لانه لم يكن من
الواجب اذا كان هذا العالم عظيما متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي
عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليس له نفس فلهذه العلة ارسل
الباري النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل انفسنا فسكنت [٢] في — فاسكنت [٢]
ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون العالم العقلي في التمام
والكمال لانه كان ينبغي ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في
العالم العقلي وقد يقدر ان يستفيد من هذا الفيلسوف امورا شريفة في
الفحص عن النفس التي نحن فيها وعن النفس الكلية حتى نعرف ما هي ولاية — العالم العقلي [١٣]
علة انحدرت الى هذا البدن واتصلت به وان نعلم ما طبيعة هذا العالم
واي شي هو وفي اي موضع تسكن فيه وهل انحدرت النفس اليه واتصلت

به طوعا او كرها او بنوع اخر من الانواع ونستفيد منه علما اخر اشرف من علم النفس وهو ان
نعلم هل الباري خلق الاشيا بصواب ام لم يكن ذلك منه بصواب وهل كان جمعه
بين النفس وبين هذا العالم وبين ابداننا بصواب ام ذلك غير صواب فانه قد اختلف الاولون
في ذلك واكثروا فيه القول غير انا نخبر عن راي هذا الرجل الفاضل الشريف في هذه الاشيا
التي ذكرناها فنقول ان افلاطن الشريف لما راى جل الفلاسفة قد اخطاوا في وصفهم الانيات
وذلك انهم لما ارادوا معرفة الانيات الخفية طلبوها في هذا العالم الحسي وذلك انهم
رفضوا الاشيا العقلية واقبلوا على الحس وحده فارادوا ان ينالوا بالحس جميع الاشيا
الداثرة والدائمة الباقية فلما ظنوا ذلك ضلوا عن الطريق الذي يوديهم الى الحق
والرشد واستولى عليهم الحس رثى لهم من ذلك وتفضل عليهم وارشدهم الى
الطريق الذي يوديهم الى حقايق الاشيا ففرق بين العقل والحس وبين طبيعة الانيات
الخفية وبين الاشيا المحسوسة وصير الانيات الخفية دائمة لا تزول عن حالها
وصير الاشيا الحسية داثرة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا التمييز
بدا فقال ان علة الانيات الخفية التي لا اجرام لها والانيات الحسية ذوات الاجرام
واحد وهي الانية الاولى الحق فعنى بذلك الباري الخالق سبحانه ثم قال
ان الباري هو العلة الاولى الذي هو علة الانيات العقلية الدائمة والحسية الداثرة

لانه اعني ان الباري الاول علة لوجود جميع الاشياء العقلية والحسية
فقد علم ان الوجود في جميع الاشياء بالعرض وفيه سبحانه بالذات [illegible]

هو الخير المحض لا يليق شي من الاشيا الا به وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل من خير
فليس ذلك من طباعهما لا من طباع الانيات العقلية ولا من طباع الانيات الحسية الداثرة
ولكنه من طباع تلك الطبيعة العالية وكل طبيعة عقلية وحسية منها ابدية فان الخير
انما ينبعث من الباري في العالمين لانه مبدع الاشيا ومنه تنبث الحيوة والانفس الى هذا العالم

وفي هذا الكلام اشارة الى ان الحيوة سارية في جميع الموجودات [illegible]

وانما يتمسك هذا العالم بتلك الحيوة والانفس التي صارت من العلو في هذا العالم وهي
التي تزين هذا العالم لكيلا يتفرق فيفسد ثم قال ان هذا العالم مركب من هيولى وصورة وانما
صور الهيولى طبيعة هي افضل واشرف من الهيولى وهي النفس العقلية وانما صارت
النفس تصور في الهيولى بما فيها من قوة العقل الشريف وانما صار العقل مقويا للنفس
على تصوير الهيولى من قبل الانية الاولى التي هي علة سائر الانيات العقلية والنفسانية
والهيولانية وسائر الاشيا الطبيعية وانما صارت الاشيا الحسية حسنة بهية
من اجل الفاعل الاول غير ان ذلك الفعل انما هو بتوسط العقل والنفس ثم قال ان الانية
الاولى الحق هي التي تفيض على العقل الحيوة اولا ثم على النفس ثم على الاشيا الطبيعية
وهي الباري الذي هو خير محض وما احسن واصوب ما وصف هذا الفيلسوف
الباري اذ قال انه خالق العقل والنفس والطبيعة وساير الاشيا كلها غير انه لا
ينبغي لسامع قول الفيلسوف ان ينظر الى لفظه فيتوهم عليه انه قال ان الباري انما خلق

الخلق في زمان فانه فان توهم ذلك عليه في الالفاظ وكلامه فانه انما اقتدى بذلك
ارادة ان يتبع عادة الاولين فانه انما اضطر الاولين الى ذكر الزمان في بدء الخلق
لانهم ارادوا وصف كون الاشيا فاضطروا الى ان يدخلوا الزمان في وصفهم الكون وفي
وصف الخليقة التي لم تكن في زمان البتة وانما اضطر الاولون الى ذكر الزمان عند
وصفهم الخليقة ليميزوا بين العلل الاولى العالية وبين العلل الثواني السفلية
وذلك ان المرء اذا اراد ان يبين عن العلة ويعرفها اضطر الى ذكر الزمان لانه
لا بد للعلة من ان تكون قبل معلولها فيتوهم المتوهم ان القبلية هي الزمان وان
كل فاعل انما يفعل فعله في زمان والعلة هي قبل معلولها في زمان فان اردت
ان تعلم هل المفعول زماني ام لا فانظر الى الفاعل فان كان تحت الزمان فالمفعول
تحت الزمان لا محالة وان كانت العلة زمانية كان المعلول زمانيا ايضا لان الفاعل
والعلة يدلان على طبيعة المفعول والمعلول ان كان تحت الزمان وان لم يكن
تحته بسم الله الرحمن الرحيم الميمر الثاني من كتاب اثولوجيا ان سال
سائل فقال ان النفس اذا رجعت الى العالم العقلي فصارت مع تلك الجواهر
العقلية فما الذي تقول وما الذي تذكر قلنا ان النفس اذا صارت في ذلك المكان
العقلي انما تقول وترى وتفعل وترى ما يليق بذلك العالم الشريف الا انه لا

يكون هناك شي يضطرها الى ان تفعل وتقول انها انما ترى الاشيا التي هناك
عيانا فلا تحتاج الى ان تقول ولا الى ان تفعل لان فعلها لا يليق بذلك العالم بل
انما يليق بهذا العالم فان قال قائل افتذكر ما كانت فيه من هذا العالم السفلي قلنا انها
اشيا ما كانت تتفكر فيه ههنا ولا ان يقوى شي مما نطقت به ههنا ولا مما
تفلسفت والدليل على ان ذلك كذلك كونها في هذا العالم فانها متى كانت نقية
صافية لا ترضى ان تنظر الى هذا العالم ولا الى شي مما هو فيه ولا تذكر ما كانت
فيه سلف لكنها تلقي بصرها الى العالم الاعلى دائما واليه تنظر وايانه تطلب وتذكر
وكل معرفة تعرفها فانما تصف ذلك اليوم اليه وكل علم يعلمه من ذلك العالم
الشريف لا ينقلب منها فيحتاج الى ان يذكرها بين يديها دائم لا ينقلب وانما ينقلب
منها كل علم يعلمه عالم من هذا العالم فيحتاج الى ان تذكره لانها لا تحرص على
ضبطه ولا تريد ان تراه دائما وانما لا تحرص على ضبطه لانه علم مستحيل لانه
علم واقع على جوهر مستحيل وليس من شان النفس ضبط الشي المستحيل وامساكه
وليس في العالم الاعلى جوهر مستحيل ولا علم مستحيل واذا كانت الاشيا هناك
ظاهرة بينة ثابتة دائمة على حال واحدة لم يكن للنفس حاجة الى ان تذكر شيئا
بل تحضرها الاشيا دائما على ما وصفناه ونقول ان كل علم كان في العالم الاعلى الواقع

تحت الدهر لا يكون بزمان لان الاشيا التي في ذلك العالم كونت بغير زمان فلذلك صارت
النفس تعلم الاشيا التي كانت تتفكر فيها ههنا الينا بغير زمان ولا يحتاج ان تذكرها
لانها كالشي الحاضر عندها لان الاشيا العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها
اذا كانت في العالم الاعلى العقلي والحجة في ذلك ان الاشيا المعلومة فانها لا تخرج من شي
الى شي هناك ولا تنقلب من حال الى حال ولا تقبل القسمة من الاجناس الى الصور ومن
الانواع الى الاشخاص ولا من الصور الى الاجناس والكليات صاعدا فاذا لم تكن الاشيا المعلومة
في العالم الاعلى على هذه الصفة كانت كلها حاضرة ولا حاجة للنفس الى ذكرها لانها
تراها عيانا فان قال قائل ابالحين لكم هذه الصفة في العقل وذلك ان الاشيا كلها
فيه بالفعل معا كذلك ولا يحتاج الى ان يذكر شيئا فيها لانها عنده وفيه ولا نحن ذلك
في النفس لان الاشيا كلها ليست بالفعل معا بل الشي بعد الشي فاذا كانت النفس بهذه
الصفة فهي محتاجة الى الذكر كانت في هذا العالم ام في العالم الاعلى قلنا وما الذي يمنع النفس
اذا كانت في العالم الاعلى من ان تعلم الشي المعلوم دفعة واحدة كان المعلوم واحدا او كثيرا
لا يمنعها من ذلك الشي البتة لانها مبسوطة ذات علم مبسوط تعلم الشي
الواحد مبسوطا كان او مركبا دفعة واحدة مثل البصر فانه يرى الوجه كله دفعة
واحدة والوجه مركب من اجزا كثيرة والبصر يدركه وهو واحد غير كثير كذلك النفس

اذا ابصرت شيئا مركبا كثير الاجزا علمته كله دفعة واحدة مع الاجزا بعضها وانما تعلم الشي
المركب دفعة واحدة لانها تعلمه بلا زمان وانما تعلم الشي بلا زمان لانها فوق زمان وانما
صارت فوق زمان لانها علة الزمان فان قال قائل وما عنيتم ان تقولوا اذا احتاجت النفس
في قسمة الاشيا وشرحها فلسنا ابت انها تقسم الشي بعد شي وتعلم ان له اولا واخرا فاذا
كان لها فعله دفعة واحدة قلنا ان النفس اذا ارادت ان تقسم الشي وتشرحه وتفصل
ذلك في العقل لا في الوهم فاذا كانت القسمة في العقل لم يكن هناك متفرقة
بل يكون هناك اشد منها توحدا الا انها كانت في الوهم او الحواس فان العقل تقسم
الشي بغير زمان ولم يكن للشي المبسوط اول ولا اخر بل هو اول كله لان اوله يدرك
اخره لانه ليس بين اول القسمة واخرها زمان متوسط الاول والاخر منها فان قال
قائل اوليس علمت النفس اذا قسمت الشي ان منه ما هو اول ومنه ما هو اخر
قلنا بلى غير انها لا تعلمه بنوع زمان بل انما تعلمه بنوع شرح وترتيب والدليل على
ذلك البصر اذا راى شجرة قويها من اصلها الى فرعها دفعة واحدة يعلم اصلها
قبل ان يعلم فرعها بنوع وترتيب وشرح لا بنوع زمان لان البصر انما راى اصل
الشجرة وفرعها وما بينهما دفعة واحدة فالبصر يعرف اول الشجرة واخرها بالترتيب
لا بالزمان والشي يعلم اوله واخره بالترتيب لا بالزمان تعرف ذلك كله دفعة

دفعة واحدة معا فان قال قائل ان كانت النفس تعلم الشيء الواحد المبسوط والمركب الكثير
القشور دفعة واحدة صارت النفس قوى كثيرة وصار بعضها اولا وبعضها اخر
قلنا قوة النفس واحدة مبسوطة وانما تتكثر قواها في غيرها لا في ذاتها والدليل على ان
قواها مبسوطة فعلها فانه واحد ايضا والنفس وان كانت تفعل افاعيل كثيرة لكنها
انما تفعلها كلها معا وليس تنتقل افاعيلها وتنصرف في الاشياء التي تقبل فعلها فانها
لما كانت جسمانية متحركة لم تقو ان تقبل افاعيل النفس كلها معا لكنها قبلتها قبولا
متحركا فلكثرة الافاعيل اذا في الاشياء لا في النفس ونقول ان العقل واقف على حال
واحدة لا ينتقل من شيء الى شيء وللحاجة بالرجوع الى غيره لانه في علم الشيء بل هو قائم
ثابت الذات على حاله وفعله فان الشيء الذي يريد علمه فيكون كانه هيولى له
وذلك انه يتصور بصورة المعلوم والمتصور اليه فاذا تصور العقل بصورة
المعلوم والمتصور اليه صار مثله بالفعل وان صار العقل مثل المعلوم بالفعل
كان حينئذ هو ما هو بالقوة لا بالفعل وانما يكون العقل هو ما هو بالفعل اذا لم يلق
بصره على الشيء الذي يريد علمه فانه حينئذ يكون هو ما هو بالفعل فان قال قائل
ان العقل اذا لم يرد علم شيء ولم يلق بصره على شيء فلا محالة انه فارغ خال من كل
شيء وهذا محال لان من شان العقل ان يعقل دائما فان كان يعقل دائما فانه لا محالة

يلقي بصره على الاشياء دائما ولا يكون هو ما هو بالفعل دائما ابدا وهذا قبيح جدا قلنا العقل
هو الاشياء كلها احيانا قلنا مرارا فاذا عقل ذاته فقد عقل الاشياء كلها فان كان هذا هكذا قلنا
ان اذا راى الاشياء فانه فقد راى الاشياء كلها فيكون هو ما هو بالفعل لانه انما يلقي بصره
على ذاته لا على غيره فيكون قد احاط بجميع الاشياء التي دونه فاذا القى بصره على الاشياء
كان محاطا به وكان هو ما هو بالقوة لا بالفعل ايضا فان قال قائل ان القى العقل بصره
مرة على ذاته ومرة على الاشياء وكان هذا فعله فلا محالة انه مستحيل وقد قلنا فيما سلف
ان العقل لا يستحيل بشيء من الانواع والاستحالة اليه قلنا هو وان كان يلقي بصره على ذاته
مرة وعلى الاشياء مرة فانه انما يفعل ذلك في اماكن مختلفة وذلك انه اذا كان العقل
العقلي لم يلق بصره على شيء من الاشياء التي دونه الا على ذاته فقط واذا كان في غيره عالمه
اي في عالمه الحسي فانه يلقي بصره مرة على الاشياء ومرة على ذاته فقط وانما صار ذلك
الحال البدن الذي صار فيه بتوسط النفس فاذا كان مشوبا بالبدن جدا القى بصره
على الاشياء فاذا تخلص قليلا القى بصره على ذاته فقط فالعقل لا يستحيل ولا يميل
من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا اما النفس فانها تستحيل لانها تستحيل اذا ارادت
علم الاشياء وذلك انها تلقي بصرها على الاشياء لحركتها المائلة وانما صارت
النفس كذلك لانها موضوعة في افق العالم العقلي وانما صارت لها الحركة حركة مائلة

لانها اذا ارادت علم شيء القت بصرها اليه ثم رجعت الى ذاتها وانما صارت ذات حركة لانها
انما تتحرك على شيء ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل فلما صار العقل ثابتا قائما لا يتحرك وكانت
النفس غير ثابتة لم يكن بد من ان تكون النفس متحركة ولو كانت النفس غير ثابتة لم يكن بد
من ان تكون النفس والا لكانت النفس والعقل شيئا واحدا وهكذا يكون سائر الاشياء وذلك
ان الشيء انما كان محمولا على شيء ساكن كان المحمول متحركا والا لكانت الحامل والمحمول شيئا
واحدا وهذا محال غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس لما كانت في العالم العقلي كانت حركتها
الى الاستواء اكثر منها الى الميل واذا كانت في العالم السفلي كانت حركتها الى الميل
اكثر منها الى الاستواء فان قال قائل ان العقل يتحرك ايضا غير انه يتحرك منه واليه
فان كان يتحرك فلا محالة انه يستحيل قلنا انه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم علته
وهي العلة الاولى فانه حينئذ يتحرك غير انه وان تحرك فانما يتحرك حركة مستوية
فان لج احد فقال ان العقل يتحرك ايضا عند نيله الاشياء وذلك انه يلقي
بصره على الاشياء الا انها حركة ما قلنا ان العقل وان تحرك فاما ان يكون
منه اليه واما ان يتحرك منه الى الاشياء فاي الحركتين تحرك فحركته مستوية
غاية الاستواء لا ميل فيها والحركة المستوية التي في غاية الاستواء يكاد يكون
شبيه السكون وهذه الحركة ليست استحالة لانها لا تبرح ذاتها ولا تزيغ عن

حالها فان كان هذا هكذا وكان العقل يتحرك بهذه الحركة فانه غير مستحيل وهو ثابت قائم
ساكن كما قلنا ايضا وانما صار اذا القى بصره على ذاته وعلى الاشياء لا يتحرك لانه جميع
الاشياء والاشياء هو شيء واحد كما قلنا مرارا واما النفس فانها اذا ثبتت في العالم العقلي لم تستحيل
ايضا لانها تكون هناك صافية نفسه لا يشوبها شيء من الاشياء الجسمانية فيعلم الاشياء
التي دونها علما حقا وذلك ان النفس اذا كانت في العالم العقلي فانها تتوحد بالعقل
وليس بينها وبين العقل شيء متوسط البتة وذلك انها اذا خرجت النفس من هذا العالم
وصارت في ذلك العالم الاعلى سلكت الى العقل والتزمته فاذا التزمته فوحدت به من
غير ان يهلك ذاتها بل يكونا ابين واصفى ولكي لانها حينئذ هي والعقل يكونان شيئا
واحدا واثنين كنوع ونوع فاذا كانت النفس على هذه الحالة لم تقبل الاستحالة بوجه
من الوجوه بل يكون غير مستحيلة في علمها وذلك انها تعلم ذاتها وتعلم قد علمت ٣ انها قد علمت
ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصل وانما صار ذلك لشدة اتصالها بالعقل وتوحدها لانها تصير هي المعقول والعاقل وانما صار ذلك
به حتى كانها هو شيء واحد فاذا فارقت النفس وابت ان تتصل به وان تكون هي
وهو واحدا واشتاقت الى ان تنفرد بنفسها وان تكون هي والعقل اثنين لا
واحدا ثم انحطت الى هذا العالم والقت بصرها على شيء من الاشياء دون العقل
استفادت الذكر وصارت ذات ذكر فاما ان ذكرت الاشياء التي هناك لم

لم تنحط الى ههنا ولم تذكرت هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف غير انها
اما ان تنحط الى الاجرام السماوية فتبقى هناك ولما لم تنحط الى العالم الارضي فان انحطت
الى الاجرام السماوية فانها لا تذكر الا تلك الاجرام السماوية فقط وتتشبه بها
وكذلك اذا انحطت الى هذا العالم الارضي تشبهت به ولم تذكر غيرها وذلك
ان النفس اذا ذكرت شيئا من الاشياء تشبهت به اعني بذلك الشيء الذي ذكرته لان
التذكر اما ان يكون التعقل واما ان يكون التوهم والوهم التوهم ليس له ذات
ثابت قائم على حالة واحدة ولكنها يكون على حال الاشياء التي تراها ارضية كانت
ام سماوية الا انه على نحو ما ترى من الاشياء الارضية ام السماوية فعلى قدر ذلك يستحيل
فيصير مثله وانما صار الوهم يتشبه بالاشياء السماوية والارضية لانها كلها انه
غير الهافية بنوع ثان لا بنوع اول ولذلك لا تقدر على ان يتشبه بالاشياء السماوية
والارضية تشبها تاما وانما صار الوهم لا يقوى على ان يتشبه بصور الاشياء تشبها
تاما لانه متوسط موضوع بين العقل والحس فيتمثل اليهما جميعا ولا يحفظ احدهما
دون الآخر حفظا يقينيا ولا يخلص لاحدهما دون الآخر فقد بان ان النفس اذا ذكرت
شيئا واحدا من الاشياء تشبهت به وصارت مثله شريفا كان ذلك الشيء او دنيا
فنريد الآن ان نرجع الى ما كنا فيه فنقول ان النفس اذا كانت في العالم الاعلى تاقت

الى الخير الاول الى الخير المحض الاول وانما يأتيها الخير الاول بتوسط العقل بل هو الذي
يأتيها وذلك ان الخير المحض الاول لا يحيط به شيء ولا يحجبه شيء ولا يمنعه مانع ان
يسلك حيث شاء فاذا ارادت النفس اياها ولم يمنعه مانع من ذلك جرما نيا
او روحانيا وذلك انه ربما سلك ذلك الخير الاول الى الشيء الخير بتوسط
ما يليه فان لم تشتق النفس الخير الاول واطلعت الى العالم السفلي وتاقت
الى بعض ما فيه فانها تكون من ذلك الشيء على قدر ذكرها اياه او توهمها
له فان النفس انما تكون ذات ذكر اذا اشتاقت الى هذا العالم لانها لا تشتاق
اليه حتى تتوهمه وقد قلنا ان الوهم هو الذكر وان قال قائل ان كانت النفس تتوهم
هذا العالم قبل ان ترده فلا محالة انها تتوهمه ايضا بعد خروجها منه ووصولها
الى العالم الاعلى فان كانت تتوهمه فانها لا محالة تذكره وقد قلتم انها اذا كانت في
العالم العقلي لا تتذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم
هذا العالم قبل ان تصير فيه لكنها تتوهمه بوهم عقلي وهذا العقل انما هو جهل
لا معرفة غير ان ذلك الجهل اشرف من كل معرفة وذلك ان العقل يجهل
ما فوقه بجهل هو اشرف من العلم فان تذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط
الى ههنا لان تذكر تلك الاشياء الشريفة يمنعها من ان تنحدر الى ههنا وان ذكرت

العالم السفلي انحطت من العالم الشريف الا انه يكون ذلك بجهة وجهة وذلك ان
ان العقل لا يجهل ما فوقه من علته فهي العلة الاولى وليس فيها معرفة تامة لانه لو
عرفها معرفة تامة لكان هو فوقها وعلة لها ومحال ان يكون الشيء فوق علته وعلة
لعلته وذلك انه يكون المعلول علة لعلته والعلة معلولة لمعلولها وهذا
قبيح جدا فاما العقل فيجهل ما تحته من الاشياء كما قلنا قبل لانه لا يحتاج الى معرفتها
لانها فيه وهو علتها وجهل العقل ليس عدم المعرفة بل هو المعرفة التامة
القصوى وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء بانفسها بل هو فوق ذلك
وافضل واعلى لانه علتها فمعرفة الاشياء بانفسها عند العقل جهل لانها ليست
معرفة تدل بها صحيحة ولا تامة ولذلك قلنا ان العقل يجهل الاشياء التي تحته
نعني بذلك انه يعرف الاشياء التي تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بانفسها والخاصة
له الى معرفتها لانه علة فيها معلولاتها كلها ولما كانت فيه لم يحتج الى معرفتها
معرفتها وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذي ذكرنا انفا ولا يحتاج
الى معرفة العقل والعلة الاولى لانهما فوقها فان كان هكذا رجعنا فقلنا ان
النفس اذا فارقت هذا العالم وصارت في العالم العقلي لم تتذكر شيئا مما علمته
في هذا العالم وسيما اذا كان العلم الذي اكتسبته دنيا بل يحرص على رفض جميع الاشياء التي

نالت من هذا العالم والاضطرابات ان يكون هناك انما تقبل الاثار التي كانت تقبلها ههنا
وهذا قبيح جدا ان تكون النفس تقبل اثار هذا العالم وهي في العالم الاعلى لانها قبلت تلك
الاثار فانما تقبلها في وهمها وانما توهمها تشبهت بها كما قلنا انفا والنفس لا تتشبه
بشيء من اثار هذا العالم اذا كانت في العالم الاعلى العقلي لانه يلزمها من ذلك ان يكون في العالم
الاعلى مثلها اذا كانت في العالم السفلي وهذا قبيح جدا فقد بان وصح كيفية النفس وحالها
عند ورودها العالم العقلي ورجوعها اليه وانها لا تحتاج الى ذكر الاشياء
الاخروية الدنية وقد اتيتم بالاراء المقنعة والمقاييس الشافية حال العقل وكيف
يذكر او يتوهم وهل يحتاج الى الوهم والمعرفة والاشياء المعروفة والمتوهمة على
مبلغ قوتنا واستطاعتنا بقول مستقصى فنريد الآن ان نذكر العلة التي وقعت
الاسامي المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المتجزي المنقسم الذي ينبغي ان
يعلم هل تتجزى النفس ام لا تتجزى فان كانت تتجزى فهل تتجزى بذاتها ام بعرض
كل قيل انها لا تتجزى ابدا لانها لا تتجزى الا بعرض فنقول ان النفس تتجزى بعرض
وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزية بتجزي الجسم كقولك ان الجزء المفكر غير الجزء
البهيمي وجزؤها الشهواني غير جزئها الغضبي وانما نعني الجزء ههنا جزء الجسم الذي يكون
فيه قوة النفس المفكرة والجزء الذي يكون فيه قوة الشهوانية والجزء الذي يكون فيه

قوة العضو فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها اعني بتجزي الجسم الذي هي فيه فاما هي نفسها
فلا تقبل التجزية البتة فاذا قلنا ان النفس لا تتجزى فانما نقول ذلك ونقول من ناحية ذاتها واذا قلنا
ان النفس تقبل التجزية فانما نقول ذلك ونقول انها بعرض لانها انما تكون متجزية انما هي صارت في
الاجسام وكذلك ايضا اذا قلنا ان الطبيعة الاجسام تحتاج الى النفس فتكون منبثة في جميع اجزائها قلنا
النفس متجزية وانما نعني بذلك انها في كل جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزى بتجزي الجسم الاصم والدليل على ان
ذلك كذلك اعضا البدن ان كل عضو حساس من اعضا البدن انما يكون حساسا لانها انما كانت قوة
النفس فيه فاذا كانت قوة الحساسة في جميع الاعضا التي هي فيها وقوة النفس وان كانت منبثة
في جميع الاعضا الكلية اي كل عضو تامة كاملة وليست متجزية كتجزي الاعضا وانما تتجزى
بتجزي الاعضا كما وصفنا وبينّا امرها فان قال قائل ان النفس لا تتجزى في حاس اللمس فقط
واما في سائر الحواس فانها تتجزى قلنا ان النفس تتجزى في حاس اللمس وفي سائر الحواس
فانها تتجزى قلنا ان النفس لانها ابدان والنفس في الابدان فالنفس اذا تتجزى بتجزي
الحساس كلها اضطرارا على النوع الذي ذكرنا انفا غير انها اول تجزيا في اللمس منها في سائر
الحساس وكذلك قوة النفس النباتية وقوتها الشهوانية الكائنة في الكبد والقوة التي
في القلب اقل تجزيا وهذه القوى ليست مثل قوى الحساس لكنها على نوع اخر وكذلك ان قوى
الحساس هي اجزاء بعد هذه القوى فلذلك صارت اشد تجزيا واما القوى النباتية

فاقل تجزيا والدليل على ذلك انها لا تفعل افاعيلها بآلات البدن لان الآلة تمنعها من ان
تفعل افاعيلها في جميع البدن وتحول بينه وبين ذلك فقد بان اذا ان قوة النفس
القابلة للتجزية غير قوتها التي لا تقبل التجزية وهذه القوى لا تمتزج فتكون واحدا بل كل
واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها من غير ان تقرب بعضها من بعض فقوة النفس
على ضربين احدهما انما تتجزى بتجزي الجسم مثل القوة النامية والقوة التي هي شهوانية
فانها منبثة في سائر الجسم من النبات والقوى المتجزية بتجزي الجسم يجمعها قوة اخرى
اتم وارفع منها واعلى فقد يمكن ان تكون قوة النفس المتجزية بتجزي الجسم غير متجزية
بالقوة التي فوقها التي لا تتجزى وهي اقوى القوى المتجزية مثل الحواس فانها قوة
من قوى النفس تتجزى بتجزي الآلات الجسمانية وكلها تجمعها قوة واحدة وهي اقوى
الحواس وهي ترد عليها ابسط الحواس وهي قوة لا تتجزى لانها لا تفعل فعلها
بآلات ترد عليها ولذلك صارت الحواس كلها انما تنتهي اليها فتعرف الاشيا
التي تؤدي اليه الحواس وتميزها معا من غير ان تنفعل وتقبل آثار الاشيا المحسوسة
وتميزها معا في دفعة واحدة وينبغي ان نعلم هل لهذه القوى التي ذكرناها
ولسائر قوى النفس مواضع في البدن تكون فيها او ليس لها مواضع البتة
فنقول ان لكل قوة من النفس موضعا معلوما من مواضع البدن تكون فيه لا لانها

يحتاج الى الموضع لثباتها وقوامها لكنها تحتاج اليه لظهور فعلها من ذلك المكان
المتهيئ للقبول ذلك الفعل والنفس هي التي هيأت ذلك العضو المتهيئ للقبول فعلها
لانها انما تهيئ العضو بالهيئة التي تريد ان تظهر فعلها منه فاذا هيأت النفس
العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها اظهرت قوتها من ذلك العضو وانما تختلف
قوى النفس على نحو اختلاف هيئة الاعضا وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها
بل هي مبسوطة ذات قوة تعطي الابدان القوى لعطاء دائما وذلك انها نوع
بسيط لا نوع تركيب فلما صارت النفس تعطي الابدان القوى نسبت تلك القوى
اليها لانها علة لها ووصفنا المعلول لان الاحرى ان ينسب الى العلة منه الى المعلول
لاسيما اذا كانت شريفة يليق بالعلة اكثر مما يليق بالمعلول ونرجع الى ما كنا فيه
فنقول انه ان لم تكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من اماكن البدن وكانت
كلها في غير مكان لم تكن بينها وبين ان تكون داخل البدن او خارجا منه فرق البتة مكون
البدن المتحرك الحساس لا يعتبر له وهذا قبيح ويعرض من هذا انا لا نعلم كيف تكون
اعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدانية انما صارت قوى النفس ليست في مكان
فان قال قائل ان بعض قوى النفس في مكان اعني في اعضا معلومة وبعضها
ليس في مكان قلنا ان كان ذلك كذلك لم تكن النفس كما قلنا لكن بعضها يكون فينا وبعضها

ينبغي ان قوى النفس الحاضر

ليس في مكان فينا وهذا قبيح جدا وننقض بقولنا مستقصى انه ليس جزء من اجزاء النفس
في مكان البتة كانت النفس داخلة في البدن او خارجة منه وذلك ان المكان يحيط
بالشي الذي فيه ويحصره وانما يحيط المكان بشي جسماني وكل شي يحصره المكان
ويحيط به فهو جسم والنفس ليست بجسم ولا قواها باسرها فليست اذن في مكان
لان المكان لا يحيط بالشي الذي ليس بجسم ولا يحصره وانما قلنا ان قوى النفس في
اماكن معلومة من البدن نريد بذلك ان كل قوة من قوى النفس تظهر فعلها
من بعض الاعضا للبدن الا ان تلك القوة في ذلك العضو لا كالجرم في المكان
لكنها فيه بانها تظهر فعلها منه وهيئة الجرم في المكان على غير الهيئة التي
تكون النفس في البدن وذلك ان الكل من الجرم لا يكون في المكان الذي يكون فيه الجزء
فاما النفس كليتها حيث جزئيتها والنفس تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بها
لانها علة له والمعلول لا يحيط بالعلة بل العلة تحيط بالمعلول ونقول انه
ليست النفس في البدن كما يكون الشي في الظرف لانها لو كانت كذلك لكان البدن
غير ذي النفس وكذلك انه لو كان البدن محيطا بالنفس كاحاطة الظرف بما فيه
لزم من ذلك ان تكون النفس سائلة الى البدن قليلا قليلا كسلوك الما الى
الظرف ولكان بعض النفس يضمحل كما يضمحل بعض الما الذي يستقيه الظرف

وهذا قبيح جداً وليست النفس في البدن كالجسم في المكان على ما قلنا آنفا وذلك
ان المكان الحق المحض ليس هو بجسم بل هو للجسم فان كان المكان لاجرام
والنفس ليست بجسم فلا حاجة للنفس الى المكان والمكان هو هو لان الكل اوسع
من الجزء وهو محيط به وحاصر له فان قال القائل لا بد من ان يقول ان النفس في البدن
كالشيء في المكان قلنا ان المكان هو صحيفة الجسم الخارجة القصوى وان كانت
في المكان قلنا ان المكان هو صحيفة الجسم الخارجة القصوى وان كانت في
المكان وانما تكون في تلك الصحيفة فقط فيبقى سائر البدن ليست النفس فيه النفس
وهذا النقص قبيح جدا وقد يعرض من قول القائل ان النفس في البدن كالشيء
في المكان اشياء اخر قبيحة محالة اولها ان المكان يحرك الشيء الذي
فيه لا الشيء في المكان هو الذي يحرك المكان فلو كانت النفس في البدن
كالشيء في المكان لكان البدن علة حركة البدن والشيء اذ والمكان ارتفع
المكان ارتفع الشيء ايضا ولم يثبت البتة فلو ان النفس في البدن كالشيء
في المكان لكان ما ارتفع نمو الجسم فيه لا ارتفعت النفس وفسدت ولم
تثبت وليست النفس كذلك بل ارتفع البدن وفسد كانت النفس ثابتة
ثابتا واظهر منها اذا كانت فان قال قائل ان كان المكان هو بعدا

وليس بالصحيفة

وليس بالصحيفة الخارجة القصوى فالنفس في البدن كانها في بعد ما قلنا
ان المكان بعد ما كان فاما الحق ان لا تكون النفس في البدن كالشيء في المكان وذلك ان
البعد انما هو فراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشيء الذي فيه البدن هو الفراغ فتكون
النفس اذن في الشيء الفارغ الذي فيه البدن لا في البدن بعينه وهذا قبيح جداً ايضا
النفس ليست في البدن كالشيء المحمول وذلك ان الشيء انما هو اثر من اثار الحامل
مثل اللون والشكل فانما اثر الجرم الحامل لهما والاثار لا تفارق حواملها
الا انفساد حواملها والنفس تفارق البدن من غير ان يفسد او ينحل يتحلل البدن
وليست النفس في البدن كالجزء في الكل لان النفس ليست بجزء للبدن فاما القائل
ان النفس جزء للحي كله فهو في البدن كالجزء في الكل قلنا انه لا يخلو اما ان تكون في
في البدن اذا صارت فيه كالجزء في الكل اما مثل ما يكون الشراب في ظرف يكون
الشراب واما ظرف الشراب بعينه وقد قلنا انها ليست في البدن مثل ما يكون
الشيء في الظرف وبينا كيف لا يكون ذلك وليست مثل ظرف الشراب بعينه
لان الشيء لا يكون موضوعا لنفسه فليست النفس اذن في البدن كالجزء في الكل
وليست ايضا في البدن كالكل في الاجزاء فانه قبيح جداً ان يقال ان النفس هي
الكل والبدن اجزاؤها وليست النفس مثل الصورة في الهيولى وذلك ان الصورة

غير مفارقة للهيولى الا انفسادها وليست النفس في البدن كذلك بل هي مفارقة للبدن
بغير فساد والهيولى ليس قبل الصورة وليس البدن قبل النفس وذلك ان النفس هي
التي تجعل الصورة في الهيولى لها وهي التي تصور في الهيولى وهي التي تجسم الهيولى
فان كانت النفس هي التي تصور الهيولى هي التي تجسمها فلا محالة انها ليست في البدن
كالصورة في الهيولى لان العلة لا تكون في المعلول كالشيء المحمول والا لكانت اثرا
للمعلول وهذا قبيح جداً لان المعلول هو الاثر والعلة هو المؤثر والعلة في المعلول
كالفاعل المؤثر والمعلول في العلة كالمفعول المتأثر فقد بان وصح ان النفس في
البدن ليست على شيء من الانواع التي ذكرناها وبينا بحجج مقنعة مستقصاة
بسم الله الرحمن الرحيم الميمر الثالث من كتاب اثولوجيا واذ قد قدمنا
ما وجب تقديمه من القول على العقل والنفس الكلية والنفس الناطقة والنفس
البهيمية والنفس النامية والطبيعة ونضمنا القول فيه نظما طبيعيا على
توالي مجرى الطبيعة فنقول الان على ايضاح مهية جوهر النفس ونبدأ بذكر مقالة
الجرميين الذين ظنوا بجسارتهم ان النفس ايتلاف اتفاق الجرم واتحاد اجزائه
ونكشف عن دحوض حجتهم في ذلك ونظهر قبح ما يجري اليه مذهبهم فانهم
نقلوا قوى الجواهر الروحانية الى الاجرام وتركوا الانفس والجواهر الروحانية

معراة عن كل

معراة عن كل قوة فنقول ان افاعيل الاجرام انما تكون بقوى ليست بجسمانية وهذه القوى
تفعل افاعيل الهية عجيبة والدليل على ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله ثم ان كل جسم
بكمية وكيفية والكمية غير الكيفية وليس يمكن ان يكون جسم ما بغير كمية وقد اقر بذلك
الجرميون فان كان لا يمكن ان يكون جسم ما بلا كمية فلا محالة ان الكيفية ليست بجسم وكيف
يمكن ان تكون الكيفية جرما وليست بواقعة تحت الكم وان كان كل جسم واقعا تحت الكمية
فان الكيفية ليست بواقعة تحت الكمية وكان كل جسم واقعا تحت الكمية فالكيفية ليست
بجسم وان لم تكن الكيفية جرما فقد بطل قولهم ان الاشياء اجرام فنقول ايضا كما قلنا ان
كل جسم وكل جثة اذا خرطت او احتمل منها وقد رفا لم يبق على حالها الاولى من
العظم والكمية وتبقى الكيفيات على حالها الاولى من غير ان ينتقص منه شيء لان الكيفية
في الجرم كهيئتها في الجرم كحلاوة العسل فان الحلاوة التي في الرطل من العسل هي الحلاوة
التي في نصف رطل بعينها لا تنقص حلاوة العسل بنقصان كميته وليست كمية رطل من العسل
كالكمية التي في نصف رطل منه فان كانت الحلاوة لا تنقص بنقصان جرم العسل فليست
الحلاوة بجسم وكذلك تكون سائر الكيفيات كلها ونقول ايضا انه لو كانت القوى اجراما لكانت
القوى الشديدة ذوات جثث عظام وكانت القوى الضعيفة ذوات جثث
عظام لطاف فاما الان فانه ربما رأيناها على خلاف هذه الصفة وذلك انه ربما كان

كانت الجثة لطيفة وكانت القوة شديدة فان كان هذا هكذا قلنا انه لا ينبغي ان نضيف القوة الى عظم الجثة بل الى شي اخر لا جثة له ولا عظم ونقول ان كانت الهيولى

الاجرام كلها واحدة وكانت جرمانية بعضهم فلما صارت تفعل افاعيل مختلفة بالكيفيات التي فيها فانهم لم يعلموا ان الاشيا التي صارت في الهيولى انما هي كل اوائل

ليست هيولانية ولا جرمانية فان قالوا ان الحي انما مادة دمه وانفست الريح

الغريزية التي فيه فهلك ولم يبق فان كانت النفس جوهرا غير جوهر الدم والريح

وسائر الاخلاط التي كانت النفس جوهرا غير جوهر الدم والريح وسائر الاخلاط

التي في البدن ثم عدمها البدن لما مات الحي اذا كانت النفس غير هذه الاخلاط قلنا

ان الاشيا التي تقيم الحي ليست هي الاخلاط البدنية فقط لكن هي اشيا اخر غيرها

تهم فقد يحتاج الحي اليها في قوامه وثباته وانما هذه الاشيا بمنزلة الهيولى للبدن

تاخذها النفس وتهيئها على صورة البدن لان البدن سيّال لو لم يلحق لا ان النفس

تمد جوهر البدن بهذه الاخلاط لما ثبت الحي كثير شي فاذا فنيت هذه الغذا ولم تجد

النفس عنصرا تمد به البدن فعند ذلك يهلك ويفسد والاخلاط انما هي علة

هيولانية للحي سوى النفس علة فاعلية والدليل على ذلك انا نجد بعض الحيوان

لا دم له وبعضه لا ريح له غريزية ولا يمكن ان يكون حي من الحيوان غير ذي النفس

القول في ان النفس هي الاخلاط الاربعة او الدم او الريح لانها شرطها منسوب الى بعض الطبيعيين

فسّت

البتة فلت النفس

البتة فلت النفس اذا انجرم ونقول ان كانت النفس جرما فلا بد لها من ان تنفذ في سائر البدن وتمتزج به كامتزاج الاجرام اذا اتصل بعضها ببعض وانما تحتاج النفس ان تنفذ في جميع البدن

لينال الاعضا كلها من قوتها فان كانت النفس تمتزج بالبدن كامتزاج بعض الاجرام ببعض لم

تكن النفس نفسا بالفعل وذلك لان الاجرام اذا امتزج بعضها ببعض واختلطت لم يبق

واحد منها على حالها الاولى بالفعل لكنها تكون في الشي بالقوة وكذلك النفس اذا امتزجت

بالبدن لم تكن نفسا بالفعل بل انما تكون بالقوة فقط فتكون قد هلكت بانها كما تهلك

الحلاوة اذا امتزجت بالمرارة فان كان هذا هكذا وكان الجسم اذا امتزج بالجسم لم يبق واحد

منهما على حاله فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن فاذا لم يبق على حالها الاولى لم تكن نفسا

ونقول ان الجسم اذا امتزج بجسم اخر احتاج الى مكان اعظم من مكانه الاول ولا ننكر ذلك احد

ولا يدفعه والنفس اذا صارت الى البدن لم يحتج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاول لذلك

اذا فارقت النفس البدن لم ياخذ البدن مكانا اقل من مكانه الاول ولا ننكر ذلك احد ولا

يدفعه ونقول ايضا اذا اتصل الجسم في الجسم وامتزجا كبرت جثتهما وعظمت والنفس اذا

صارت في البدن لم تكبر جثة البدن بل هو على حاله ... يجتمع بعضه الى بعض والدليل

على ذلك ان النفس اذا فارقت البدن انتفخ وعظم غير انه عظم كاذب وليس اذا امتزج

ونقول ان الجسم اذا امتزج بالجسم الجسم فانه لا ينفذ بالجسم كله لانه لا يقطع جميع اجزا

الجسم والنفس تقطع التقطيع الى ما لا نهاية له فان لجوا وقالوا ان الفضائل كلها

جسمانية ذوات جثث سالناهم وقلنا لهم اخبرونا كيف تنال النفس الفضائل و

سائر الاشيا المعقولة ابانها دائمة لا تبيد ولا تفنى او بانها واقعة تحت الكون

والفساد فان قالوا ان النفس انما تنال الفضائل لانها تبيد كانوا قد اقروا وجحدوا

من ذلك فان قالوا ان النفس تنال الفضائل انها واقعة تحت الكون والفساد قلنا

لهم من المكون لها ومن اي العناصر تكونها فنسالهم عن المكون ايضا انه هو

ام ولقع تحت الكون والفساد سالناهم عن ذلك المكون لهم اذا ثم هو ام

واقع تحت الكون والفساد وهذا الى ما لا نهاية له فان قالوا انه دائم لا يفسد

ماذا وقع عن قولهم بان الاشيا كلها اجرام فنقول ان كانت الفضائل دائمة

لا تفسد كالصور المساحية فلا محالة انها ليست باجرام فانه لم تكن اجرامها لم يكن

ما فيها والعالم جرما اضطرارا فنقول ان كان الجرميون انما صيروا النفس

في حيز الاجرام لانهم راوا الاجرام تفعل وتؤثر اثارا مختلفة وذلك انها

تسخن وتبرد وتيبس وترطب فظنوا ان النفس جرم ليس لانها تفعل افاعيل

مختلفة وتؤثر اثارا عجيبة فلتعلموا انهم جهلوا كيف تفعل الاجرام وباي

القوى تفعل وانها انما تفعل بالقوى التي فيها التي ليست بجرمية فان

٢ منها ٣ القائم ، اجرامها

بجو فعالو

فان لجوا وقالوا بل انما تفعل الاجرام افاعيلها بانفسها لا بشي اخر فيها

غيرها قلنا وان جوزنا لكم ذلك فانا لا نجعل هذه الافاعيل من حيز النفس اعني

التسخين والتبريد وما اشبه ذلك بل نجعل من حيز النفس المعرفة والفكر والعلم

والتشوق والتعقل والتدبير المحكم فلهذه القوى واشباهها جوهر غير جوهر

الاجسام فاما الجرميون فانهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية فلو انهم اقروا ان

كل قوة فان كان هذا هكذا وكان الجرم ينفذ في الجرم كله فانه ينفذ في الاجزا ولا

يتناهى وهذا باطل لانه لا يمكن ان يكون الاجزا لا تتناهى لانه لا يمكن ان تكون

الاجزا غير متناهية بالفعل فان لم يكن ذلك فان الجرم لا ينفذ في الجرم كله و

النفس تنفذ في البدن كله وفي جميع اجزائه لا يحتاج في نفاذها في الجرم الى ان يقطع

الاجزا كلها قطعا جرميا بل يقطعها قطعا علويا اي يحيط بجميع اجزا الجرم لانها

علة الجرم والعلة اكرم من المعلول ولن يحتاج الى ان يقطع معلولها انوع العوالي

بل بنوع اخر اعلى واشرف فان قالوا ان الروح الغريزي الطبيعي لما صار في الا

الاسطقس البارد ويبقى في البرد ولطف صار نفسا قلنا ان هذا امر يبح حدل

وذلك ان كثيرا من الحيوان يغلب عليه الاسطقس الحار ولم يمت لكن نفسه غير ان

تكون قد صارت في حوضي البرودة فان قالوا ان الطبيعة قبل النفس وانما تكون

النفس من قبل اتصال الطبايع الناجمة قلنا انه يعرض من قولكم هذا امر قبيح جداً
عند ذوي الالباب وذلك انكم ان جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلة لها لزمكم من ذلك
ان تجعلوا النفس قبل العقل وعلة له وان تجعلوا العقل بعد ما هو والطبيعة الكائنة
بالفعل غير طبيعة الاجرام لانه هو ما هو بالاصل بالتمام العقل والنفس قبل الطبيعة
غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس وان كانت هي ما هي بالفعل فانها معلولة من
العقل لا يعقل ما يخرج الى الفعل والعقل وان كان هو ما هو بالفعل فانه معلول
من العلة الاولى لانه انما هو يفيض على النفس صورة بالقوة التي صارت فيه من
العلة الاولى وهي الانية الاولى غير انه وان كانت النفس في الهيولى تفعل والعقل
تفعل في النفس فانما تفعل النفس في الهيولى الصورة ويفعل العقل في النفس الصورة
التم فاما البارى تعالى عز وجل فانه يحدث انيات الاشياء وصورها غير انه يحدث
بعض الصور بغير توسط وبعضها بتوسط وانما يحدث انيات الاشياء وصورها
لانه هو الشيء الكائن بالفعل حقا بل هو الفعل المحض فانما فعل انما ينظر
الى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة واما العقل فانه لما كان من فوقه شيء
اخر ما اليه قوة ذلك الشيء ومن اجل ذلك يحرص العقل على ان يتشبه بالفعل
الاول الذي هو فعل محض فاذا اراد فعلاً فانما ينظر الى ما هو فوقه فيفعل

فعله غاية

فعله غاية في التمام وكذلك النفس وان كانت هي ما هي بالفعل فانها لما صار العقل فوقها
نالها الشيء من فوقه فانما فعلت فانما تنظر الى العقل وتفعل ما تفعل فاما الفاعل الاول فهو فعل
محض فانه انما يفعل فعله وهو ينظر الى ذاته لا الى خارج منه لانه ليس خارجا منه شيء اخر هو
اعلى منه ولا اعلى فقد بان انه قد صح ان العقل قبل النفس والنفس قبل الطبيعة وان الطبيعة
قبل الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد وان الفاعل الاول قبل الاشياء كلها وانه مبدع ومتمم
معا ليس بين ابداعه واتمامه فرق ولا فصل البتة فان كان هذا هكذا رجعنا وقلنا ان
كانت النفس هي ما هي لا بالقوة فلا يمكن ان تكون مرة بالقوة ومرة بالفعل والجسم فلا يكون
مرة جسما بالقوة ومرة جسما بالفعل فليست النفس اذن جرما ولا جرم البتة فقد بان
وصح ان النفس ليست بجرم وقد ذكر اناس من الاولين واحتجوا بحجج غير هذه
الحجج غير انا نكتفي بما ذكرنا ووصفنا ان النفس ليست بجرم ونقول ان كانت النفس غير طبيعة
الاجرام فينبغي لنا ان نفحص عن هذه الطبيعة ونعلم ما هي انها من ائتلاف الاجرام
كالائتلاف الكائن من اوتار العود وذلك ان اوتار العود اذا امتدت قبل
وهو الائتلاف فانما عنوا بذلك ان اذا امتدت قبل ثم ضرب بها الضارب
حدث فيه ائتلاف لم يكن فيها والاوتار غير محدودة وكذلك الاشياء اذا اختلطت
اخلاطه واتحدت حدث من امتزاجها مزاج خاص وذلك المزاج الخاص هو يحيي البدن
والنفس انما هي اثر لذلك الامتزاج وهذا القول شنيع فقد اكثر ابا الرد على قائله بحجج
شافية ونحن مثبتون ذلك في المستانفات ان شاء الله ثم قائلون بان النفس هي قبل الائتلاف
وذلك ان النفس هي التي ابدعت الائتلاف في البدن وهي القيمة عليه وهي التي تمنع

البدن وتمنعه من ان يفعل كثيرا من الافاعيل البدنية الخسيسة واما الائتلاف فانه ليس
شيئا ولا يامر ولا ينهي والنفس جوهر والائتلاف ليس بجوهر بل عرض يعرض من امتزاج
الاجرام وان لم تكن الائتلاف حسنا متقنا فانما يعرض منه الصحة فقط من غير ان يعرض
منه حس او وهم او فكر او علم البتة والنفس ان كان الائتلاف انما يعرض من ائتلاف
الاجرام وكان الائتلاف نفسا وكان مزاج كل عضو من اعضاء البدن غير مزاج صاحبه كانت في البدن
انفس كثيرة وهذا شنيع جدا والنفس ان كان الائتلاف هو النفس وانما يكون من امتزاج الاجسام والاجسام
لا تمتزج الامتزاج لا محالة الا قبل النفس التي هي الائتلاف فالائتلاف نفس فاعلة للائتلاف فان قالوا ان الائتلاف
بلا مؤلف وكذلك الامتزاج بغير مازج قلنا ليس ذلك كذلك لان امرك اوتار الات الموسيقار لا ائتلاف
من ذاتها لانها ليست كلها مؤلفة وانما المؤلف هو الموسيقار الذي يمد الاوتار ويولف بعضها
الى بعض ويولف فيها النغم ائتلافا موافقا فان الاوتار ليست بعلة للائتلاف فكذلك الاجسام ايضا
ليست بعلة للائتلاف فيها وكذلك الاجسام ليست بعلة للائتلاف فيها ولا تقدر ان تؤثر الائتلاف بل من شانها
قبول الاثار ولا تؤثر الا اثارا حسية دنية فليس ائتلاف الاجسام اذن هو النفس ونقول
ان كانت النفس ائتلاف الاجسام هي التي تؤلف انفسها لزمهم من قولهم ان يكون الاشياء ذوات
الانفس مركبة من اشياء لا انفس لها وان الاشياء كانت لا ائتلافا فلما ائتلفت صارت ذوات انفس
اعني النفس بل انها ائتلفت بالبخت والاتفاق هذا ممتنع غير ممكن فليست النفس اذن
هي ائتلاف الاجسام فان قالوا انه قد اتفق افاضل الفلاسفة على ان النفس تمام البدن
والتمام ليس بجوهر فالنفس اذن ليس بجوهر لان تمام الشيء انما هو من جوهر الشيء قلنا
انه ينبغي ان نفحص عن قولهم ان النفس تمام وباي المعنى سموها الفلاسفة فنقول

ان افاضل

ان افاضل الفلاسفة ذكروا ان النفس في الجسم انما هي بمنزلة صورة هي بها يكون الجسم متنفسا
كما ان الهيولى بالصورة تكون جسما الا انه وان كانت النفس صورة للجسم فانها ليست بصورة
لكل جسم بانه جسم بل انما هي صورة لجسم ذي حياة بالقوة وان كانت النفس تماما على هذه
الصفة لم تكن من جنس الاجرام وذلك انها لو كانت صورة الجسم كالصورة الكائنة في صنم النحاس
كانت اذا انقسم الجسم وتجزى انقسمت هي ايضا وتجزت وكان اذا قطع عضو من اعضاء الجسم قطع بعضها
ايضا وتجزت واذا قطع عضو من اعضاء الجسم قطع بعضها النفس وليس ذلك كذلك فليست
النفس اذن بصورة تامية كالصورة الطبيعية والصناعية بل انما هي تمام لانها هي
المتممة للجسم حتى تصير ذا حس وعقل ونقول ان كانت النفس صورة لا انه غير مفارقة كالقوة
الطبيعية فكيف تحول عند النوم وتفارق البدن بغير مباينة منه وكيف فعلها النفس
في النطفة اذا رجعت الى ذاتها فانها ربما رجعت الى ذاتها ورفضت الامور
الجسمانية غير ان ذلك انما يتبين من فعلها الليلا من اجل سكون الحواس وبطلان افاعيلها
ولو كانت النفس تماما للبدن بانه بدن لما فارقته ولما علمت الشيء البعيد ولكان
انما يعلم الاشياء الحاضرة كالمعرفة الحواس فتكون هي والحاس شيئا واحدا وليس ذلك
كذلك لان النفس تعرف الشيء وان بعد عنها وتعرف الاثار التي تقبل الحاس وتميزها
كما قلنا اولا ومن شان الحاس ان تقبل اثار الاشياء فقط واما المعرفة والتمييز فللنفس
فنقول انه لو كانت النفس صورة تامية طبيعية لما خالفت في شهواتها وكثير
من افاعيلها بل كانت غير مخالفة في شيء من الاشياء وكان البدن اذا اثر فيه اثرا
ما كان ذلك الاثر في النفس ايضا ولكان الانسان ذا حاس فقط لان من شان البدن

الحس مطبوعين بشانه الفكر والعلم والروية وقد عرف ذلك الجرميون فمن اجل ذلك اضطروا
الى الاقرار بنفس اخرى وعقل اخر الهيوف فاما نحن فانا نقول انه ليس نفس اخرى غير هذه النفس
الناطقة التي في البدن وهي التي قالت الفلاسفة الطلاسيا الذين غير انهم ذكروا انها
انطلاسيا وصورة تامية بنوع اخر غير النوع الذي ذكره الجرميون اعني انها ليست تماما كما
لتمام الطبيع المعقول به بل انما هي تمام وفاعل اي يفعل التمام فبهذا المعنى قالوا انه تمام
البدن الطبيعي الالي اي النفس والقوة بسم الله الرحمن الرحيم الميمر الرابع
في شرف عالم العقل وحسنه ونقول من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه
ووسواسه وحركاته كما وصفه صاحب الرموز عن نفسه وقدر ايضا في فكرته
على الرجوع الى ذاته والصعود بعقله الى العالم العقلي فيرى حسنه وبهاءه
فانه هو يقدر على ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه وان يعرف قدر ذلك
الشيء الذي فوق العقل وهو نور الانوار وحسن كل حسن وبهاء كل بهاء فنريد
الان ان نصف حسن العقل والعالم العقلي وبهاءه على نحو قوتنا واستطاعتنا
وكيف الحيلة في الصعود اليه والنظر الى ذلك البهاء والحسن الفائق فنقول
ان العالم الحسي والعالم العقلي موضوعات احدهما يلازم الاخر وذلك ان العالم الاعلى
العقلي ممد للعالم الحسي والعالم مفيد فائض على العالم الحسي والعالم الحسي مستفيد
قابل للقوى التي تاتيه من العالم العقلي ونحن ممثلون هذين العالمين وقائلون
انهما اشبهان حجرين من ذوي قدر من الاقدار غير ان احد الحجرين لم يحتنك ولم
تؤثر فيه الصناعة البتة والاخر قد حكمه وقد اثرت فيه الصناعة

حجريه على ان

هيئة تمكن ان ينقش فيه صورة انسان ما او صورة لبعض الكواكب او تصور فيه فضائل
الكواكب والمواهب التي تفيض منها على هذا العالم فاذا فرقنا بين الحجرين فصل الحجر الذي كانت
فيه الصناعة وصورته بافضل الصور واحسن التزيين من الحجر الذي لم يبل من حكمته
الصناعة سببا اليه فيه وما فضل احد الحجرين على الاخر بانه حجر لان الاخر حجر ايضا
لكنه انما فضل عليه بالصورة التي قبلها من الصناعة وهذه الصورة التي احدثها الصانع
في حجر لم تكن في حجر الهيولي لكنها كانت في عقل الصانع الذي توهمها وعقلها
قبل ان يصيرها في الحجر والصورة كانت في الصانع ليس كما نقول ان الصانع عينين
يدين ورجلين لكنها كانت فيه بانه عالم بتلك الصناعة التي احكمها وصل بعمل بها
ويؤثر في الهيولي اثارا احسن وصورة فائقة فان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة
التي احدثها الصانع في الحجر كانت في الصناعة وافضل مما في الحجر والصورة التي
في الصناعة ليست هي التي اتت الى الحجر بنفسها فصارت فيه بل تبقى ثابتة في
الصناعة وتاتي منها الى الحجر صورة اخرى هي اقل وادنى حسنا بتوسط الصانع
ولا الصورة التي انتقلت التي في الصناعة صارت في الحجر نقية محضة على نحو ما ارادت
الصناعة التي هي نفس الصانع لكنها انما صارت في الحجر على نحو قبول الحجر اثر الصنعة
فالصورة في الحجر حسنة نقية غير انها في الصناعة احسن واتقن واكرم وافضل جدا
واشد تحقيقا من الاتي في الحجر وذلك ان الصورة كلما انبسطت في الهيولي
فصارت فيها ذلك يكون ضعفها وقلة صدقها عن الصورة التي تبقى في الهيولي
واحدة لا تفارقه وذلك ان الصورة التي انتقلت من حامل الى حامل اخر انما

مثلت في حامل ثم من ذلك الحامل اخر ضعفت وقل حسنها والصدق فيها وكذلك القوة
اذا صارت في قوة اخرى ضعفت وقل حسنها والحرارة اذا صارت في حرارة اخرى ضعفت
والحسن اذا صارت في حسن اخر ومثل فيه اي في حسن اخر قل حسنه ولم يكن مثل الاول
في حسنه ونقول بقول وجيز مختصر ان كان كل فاعل هو افضل من المفعول فكل ممثل
فهو افضل من الممثول المستفاد منه وبذلك ان الموسيقار انما كان من الموسيقية
وكل صورة حسنة انما كانت من صورة قبلها او اعلى منها وذلك انها ان كانت
صورة صناعية فانما كانت من الصورة التي في عقل الصانع وفي علمه وان كانت
صورة طبيعية فانما كانت من صورة عقلية هي قبلها واولى منها فالصورة
الاولى العقلية هي افضل من الصورة الطبيعية والصورة الطبيعية هي
افضل من الصورة التي في علم الصانع والصورة المعقولة التي في الصانع هي
افضل واحسن من الصورة المعمولة فالصناعة انما تتشبه بالطبيعة و
الطبيعة تتشبه بالعقل فان قال قائل فان كانت الصناعة تتشبه بالطبيعة
والطبيعة تتشبه بالعقل الطبيعة فاذا مثلت الصناعة دامت الطبيعة
لانها تتشبه بالطبيعة في اعمالها قلنا له انه ينبغي اذن ان ندع الطبيعة
لانها تتشبه في افاعيلها اشياء اخر على الفعلية التي فوقها واعلى منها
ونقول ان الصناعة اذا ارادت ان تعمل شيئا لم تلو بصرها على المثال فقط
على صانه لكنها ترجع الى الطبيعة فتاخذ منها صنعة المثال فيكون عملها احسن
واتقن على ان الشيء الذي تريد الصناعة ان تاخذ رسمه وصنعته وجد له

نسيا ناقصا او

ناقصا او قبيحا فتممه وتحسنه وان كانت تقوى الصناعة ان تفعل ذلك فاجعل فيها من
الحسن والجمال الفائق فلذلك تقصان يحسن القبيح وتتمم الناقص على نحو قبول العنصر الذي
يقبل اثارها والدليل على صدق ما قلنا فيدياس الصانع فانه لما اراد ان يعمل صنم
المشتري في شيء من المحسوسات ولم يلو بصره الى شيء لينشبه عمله لكنه ترقى بوهمه
فوق الاشياء المحسوسة فصور المشتري بصورة حسنة جميلة فوق كل حسن وجمال من الصور
الحسنة فلو ان المشتري اراد ان يتصور بصورة من الصور يقع تحت البصر لما يقبل
الا الصورة التي عملها فيدياس الصانع ونحن تاركون الصناعات هاهنا ونذكر اعمال
الطبيعة التي اتقنت عملها وقويت على صنعة الهيولي وصورت فيها الصور الجميلة
الحسنة الشريفة التي ارادتها وليس حسن الحيوان وجماله الدم لان الدم في كل الحيوان
سواء لا تفاضل فيه بل حسن الحيوان ان يكون باللون والشكل والحلية المعتدلة
فاما الدم فانه مبسوط كالهيولى للبدن الحيواني فان كان الدم هيولى البدن
الحيوان وهو مبسوط لا شكل فيه ولا حلية له فمن اين يظهر حسن الانثى ونابل
على البصر التي من اجلها اضطربت الحرب بين اليونانيين ولعلها سنين كثيرة
ومن اين صار حسن الزهرة في بعض النسا ومن اين صار بعض الناس جميلا لا يشبع
الناظر من النظر اليه ومن اين صار جمال الروحانيين فانه اذا تم لها الاتحاد
ترايا الى الحس احدهم ان ترى لعلو بصورة فانه لا يوصف حسنها افليست هذه الصورة
التي ذكرناها انما تاتي من الفاعل على المفعول كما تاتي الصور الصناعية عنه

لم يرق
لهيئته
والحيلة
الاشنى نحنه

من الصانع على الاشيا المصنوعة فان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة المصنوعة حسنة واحسن منها
الصورة الطبيعية المحمولة في الهيولى واما الصورة التي ليست في الهيولى لكنها في قوة
الفاعل فهي اكثر حسنا وابهى لانها هي الصورة الاولى ولا هيولى لها والدليل على
ذلك ما نحن ذاكروه من انه لو كان حسن الصورة انما يكون من قبل الجثة التي تحمل الصورة
بانها جثة لكانت الصورة كلما عظمت الجثة التي تحملها اكثر حسنا واشوقا
للناظر من البها منها اذا كانت في جثة صغيرة وليس ذلك كذلك بل اذا كانت
الصورة الواحدة في جثة صغيرة واخرى في عظيمة حركت النفس الى النظر اليهما
اليهما بحركة سواء فان كان هذا هكذا قلنا انه لا ينبغي ان يجعل جاعل حسن الصورة
من قبل الجثة الحاملة بل انما يكون حسنها من قبل انها فقط والدليل على ذلك ان
الشيء ما دام خارجا منا فلسنا نراه وانما صار داخلا فينا رايناه وعرفناه وانما
دخل فينا من طريق البصر والبصر لا ينال الا الصورة الشيء فقط فاما الجثة
فلا ينالها فقد بان ان حسن الصورة لا يكون بالجثة الحاملة لها بل انما يكون بنفس الصورة فقط
ولا يمنع كبر الجثة صورتها ان يصل الينا من تلقا ما يبصرنا ولا صغر الجثة وذلك ان الصورة اذا
حادثت البصر حدثت الصورة التي صارت فيه ووصفها ونقول ان الفاعل اما ان يكون
قبيحا او اما ان يكون حسنا او اما ان يكون بينهما فان كان الفاعل قبيحا لم يعمل خلافه وان كان
بين الحسن والقبيح لم يكن باحرى ان يفصل احد الامرين دون الاخر فان كان حسنا كان فعله حسنا
ايضا فان كان هذا على ما وصفنا وكانت الطبيعة حسنة فبالحري ان يكون اعمال الطبيعة اكثر حسنا

جاءت الى الصح

ولما صغو

ولما صغو حسن الطبيعة لانا لم نقدر ان نبصر باطن الشيء ولم نطلب ذلك كلنا انما نبصر ظاهر
الشيء وظاهره ونعجب به ونحسبه وحسنا الذي في باطن الشيء فضنا الحسن الخارج واحتقرناه
ولم نعجب منه والدليل على ان باطن الشيء الحسن وافضل من خارجه الحركة لانها انما تكون في باطن
الشيء ومن هناك يبدو والحركة ومثل ذلك المرئي الذي يحب صورته فانه اذا ادار الناظر
صورته لم يعلم من الذي صورته فيترك النظر الى الصورة ويطلب الذي وقف المصور والمصور
هو الذي حركه للطلب وهو باق عنده فاما صورته الظاهرة فلم تحركه للطلب لكن وباطن
الشيء وان كان لا يقع تحت ابصارنا فانه هو الذي يحركنا ويهيجنا للطلب والفحص عن
الشيء ما هو وان كانت الحركة انما تبدو من باطن الشيء فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة وحيث
الطبيعة فهناك العقل الشريف وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال فقد بان ان
باطن الشيء احسن من الظاهر كما بينا واوضحنا ونقول انا قد نجد الصورة الحسنة في غير
الاجسام مثل الصور التعليمية فانها ليست جسمانية لكنها اشكال ذوات خطوط فقط
ومثل الصور التي تكون في النفس فانها الصورة الحسنة حقا اعني صور النفس الحلم والوقار
ومثل ذلك انك ربما رايت الرجل حليما او قورا فتعجب حسن من هذه الجهة ولو نظرت
الى وجهه رايته قبيحا سمجا فتدع النظر الى صورته الظاهرة وتنظر الى صورته الباطنة
فتعجب منها فان لم تلق بصرك الى باطن المرء والقيت بصرك الى ظاهره لم تر صورته الحسنة
بل ترى صورته القبيحة فتنسبه الى القبح ولا تنسبه الى الحسن فتكون قد نسبته الى ما ليس فيه وقضيت
عليه بغير الحق وذلك انك رايت ظاهره قبيحا فاستقبحته ولم تر حسن باطنه

واما الحسن الحق هو الذي في باطن الشيء لا في ظاهره وجل الناس انما يشتاق الى الحسن الظاهر
ولا يشتاق الى الحسن الباطن فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه لان الجهل
غلب عليهم واستغرق عقولهم فلهذه العلة لا يشتاق الناس كلهم الى معرفة الاشيا
الخفية الا القليل منهم اليسير وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا الى حيز
العقل فلذلك فحصوا عن غوامض الاشيا وصاروا الى حيز العقل فلذلك فحصوا
عن غوامض الاشيا ولطائفها واياهم اردنا في كتابنا هذا الذي سميناه هذا الذي
سميناه فلسفة الخاصة اذ العامة لم يستاهلوا هذا ولا يليق عقولهم فان قال
قائل انا نجد في الاجسام صورا حسنة قلنا ان تلك الصورة انما تنسب الى الطبيعة وذلك
ان في طبيعة الجسم حسنا ما غير ان الحسن الذي في النفس افضل واكرم من الحسن الذي
في الطبيعة وانما كان الحسن الذي في الطبيعة الحسن الذي في النفس وانما يظهر
حسن النفس في المرء الصالح لان المرء الصالح اذا القى عن نفسه الاشيا الدنسة
وزين نفسه بالاعمال المرضية فاض على نفسه النور الاول من نوره وصيرها
حسنة بهية فاذا رات النفس حسنها وبهاءها علمت من اين ذلك الحسن
ولم يحتج الى في علم ذلك الى القياس لانها تعلم بتوسط العقل والنور
الاول ليس هو نور في شيء لكنه نور وحده قائم بذاته فلذلك صار ذلك
النور منير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الاشياء
الفاعلة فان جميع الاشياء الفاعلة انما افاعيلها بصفات فيها لا بصورتها واما

الفاعل الاول

الفاعل الاول فانه يفعل الشيء بغير صفة من الصفات لانه ليست فيه صفة البتة لكنه
يفعله بهويته فلذلك صار فاعلا اولا وفاعل الحسن الاول الذي في العقل والنفس
والفاعل الاول فالفاعل الاول هو فاعل العقل الذي هو عقل دائم لا كعقلنا
لانه ليس بعقل مستفاد وليس هو مكتسبا ونحن ممثلون ذلك بغيرنا انا ان جعلنا
مثالنا مثال الاشيا المركبة فلا تماثل ما نريد ان نمثل به لان كل مثال ينبغي انما يكون
في الاشيا الدائمة والاشيا الداثرة لا تقدر على حكاية مثال الشيء الدائم فينبغي
ان يجعل مثالنا عقلنا ليكون ملائما للشيء الذي اردنا ان نمثل به فيكون مثلا كالذهب
الذي مثلنا به ذهبا اخر مثله غير انا نقي الذهب الذي كان مثالا ان كان متسخا
ببعض الاجسام الدنسة ننقيه ونخلصه اما بالعمل واما بالقول فيقال ان الذهب
الجيد ليس هو الذي نرى في ظاهر الجسم لكنه الخفي الباطن في الجسم ثم نصفه
بجميع صفاته وكذلك ينبغي ان نفعل اذا اردنا ان نمثل الشيء الاول بالعقل وذلك
انا لا ناخذ للمثال الا من العقل النقي الصافي فان اردنا ان نعرف العقل النقي
الصافي من كل دنس فاطلبه في الاشيا الروحانية وذلك ان الروحانية
كلها صافية نقية فيها من الحسن والجمال ما لا يوصف فلذلك صارت الروحانية
كلها عقول لا يحوي فعلها فعل واحد وهو ان ننظر فيصير اليها وانهم كان
الناظر يشتاق الى النظر الى المرء الحليم الشريف لا من اجل حسن جسمه وجماله
لكن من اجل عقله وحلمه فان كان هذا هكذا قلنا ان حسن الروحانيين فانه حسن

لانها انما يعقلون تعقلاً دائماً لانهم في الحال التي يعقلون بها عقولهم ثابتة صافية لا دنس
فيها البتة فلذلك عرفوا الاشيا التي لهم خاصة الشريفة الالهية التي للعقل والنفس منها
شي من العقل والروحانيون اصناف وذلك ان منهم من يسكن السما التي فوق هذه
السما النجومية والروحانيون الساكنون في تلك السما كل واحد منهم في كلية سمائه
الا ان لكل واحد منهم موضعا معلوما غير موضع صاحبه لا كما يكون للاشيا الجسمية
التي في السما لانها ليست اجساما ولا تلك السما جسمية ولذلك صار كل واحد منهم
في كلية تلك السما ونقول ان من وراء هذا العالم سما وارض وبحر وحيوان ونبات
سماويون وكل من في هذا العالم سمائي وليس هناك شي ارضي البتة والروحانيون
الذين هناك ملائمون للانس الذي هناك لا ينفر بعضهم من بعض وكل واحد
لا ينافر صاحبه ولا يضاده بل يستريح اليه وذلك ان مولدهم من معدن واحد
وقرارهم وجوهرهم واحد يبصرون الاشيا التي لا تقع تحت الكون والفساد
وكل واحد منهم يبصر ذاته في ذات صاحبه لان الاشيا هناك نيرة مضيئة وليس
هناك شي مظلم البتة ولا شي جاسي لا ينطبع بل كل واحد منهم نير ظاهر لصاحبه
لا يخفى عليه منه شي خارج لان الاشيا ضيا في ضيا فلذلك صارت كلها يبصر
بعضها بعضا ولا يخفى على بعض شي ما في بعض البتة اذ ليس نظرهم بالاعين
العقلية الروحانية التي تجتمع في الحاسة الواحدة جميع القوى التي للحواس
متفرقة في الحاسة المتاخرة هناك مكتفية بنفسها مستغنية عن الاعراض في الالات

المنسوب عندهم سوى ان اراد الفلاسفة كالفلاسفة [illegible] وافلاطون واثبات المثل العقلية
ظاهر انه اراد العقليات [illegible] الرابعة [illegible] المثل الافلاطونية
[illegible] القوى [illegible] بذاته [illegible] والنص
عليه مواضع من هذا الكتاب [illegible]

[illegible]

الالهية افلا يرى ان مركزها دائرة العقل وبين مركزها دائرة ابعاده ابعاد مساحية
ولا خطوط خارجة عن المركز الى الدائرة لان هذه من صفات الاشكال الجرمية فاما
الاشكال الروحانية بخلاف ذلك على ان مراكزها الخطوط التي تدرجها عليها وما
وليس بينها ابعاد بتة بسم الله الرحمن الرحيم الميمر الخامس
في ذكر البدع وما ابدعه ما ابدع وحال الاشيا عنده نقول ان البدع عز وجل
لما بعث الانفس الى عالم التكوين ليجمع بينها وبين الاشيا الواقعة تحت الكون
والفساد يحلونها في البدن الحي ذوات ادوات مختلفة وجعل لكل حس من
الحواس اداة يحس بها الحي وانما فعل ذلك ليحفظ الحي من الافات الحادثة من
الخارج وذلك لان الحي اذا ابصر الشي المؤذي او سمعه او لمسه حاد عنه
وفر منه قبل ان يوقع به وان كان ملائما له طلبه الى ان يناله وانما جعل البدع
للحواس هذه الادوات لما يجهله ايها الحي على هذا النظام ينبغي ان يكون
يمكن يكون الحي لا ان جعل له اداة او لانه لم يكن لكل اداة حس ملائم لها
افسد بعض الادوات ثم جعل ادوات اخرى ملائمة للتي وليس
الحيوان الا ان جعل لها ادوات لكي يكون لها ادوات ملائمة لحواسها لكيما يحفظ
بها من الحادثات والافات الحادثة عليها ولعل قائلا يقول ان البارى تعالى
انما جعل هذه الادوات للحي لانه علم ان الحي ينقلب في مواضع
حارة وباردة وفي الافات العرضية لئلا يفسد اجساد الحيوان فسادا
سريعا جعل لها حسا محسوسا وجعل لكل حس من الحواس اداة

اداة ملائمة لذلك الحس الا انه اما ان يكون هذه القوى اعني الحساس كانت في الحيوان
اولا ثم جعل البارى اثرها ادواتها ولن يكون البارى جعل لها قوى الحساس والا
الادوات جميعا فان كان البارى تعالى احدث الحواس في الحيوان فان الانفس لم تكن
حساسة اولا قبل ان ياتي الى الكون وان كانت قد كان لها الحس قبل ان ياتي الى الكون
فاتيانها الى الكون غير بعيد وان كانت ذلك غريبة فاتيانها وكونها في العالم
العقلي غير بعيد طبيعي فيكون انما ابدعت الانفس لكي لا تبقى الاشيا اخر ولكي يكون في
الموضع الاخس الادنى وانما دبرتها المدبرة وجعل لها هذه القوى والادوات
لكي يكون في المواضع الادنى المملوءة شرا اماما او كان هذا التدبير انما يكون بروية
وفكر لما ان يكون في موضع اخس لا في موضع اشرف واكرم تدبيرها ونقول انه
لم يبدع البارى الاول شيا من الاشيا بروية ولا فكر لان الفكر اوائل والبارى
عز وجل اول الاوائل له والفكر اما ان يكون من فكر اخرى وذلك الفكر لا يقدم على اخر
الى ما لا نهاية له واما ان يكون من شي اخر فهو قبل الفكر وذلك الشي اما ان الحس
او العقل ولا يمكن ان يكون اول الفكر الحس لانه لم يكن بعد وهو تحت العقل
والعقل اذ هو يبدع الفكر فانه لا يخلو ان يكون مبدع الفكر اما بالقضايا
او بالنتائج والقضايا والنتائج يكونان في عالم المحسوسات والعقل لا يعلم
شيا من المحسوسات علما حسيا فليس اذن العقل باول الفكر وذلك
وذلك ان العقل مبدع في عالم العقل من المعقول الروحاني وينتهي اليه فان كان العقل على الصفة
فكيف يمكن ان ياتي العقل الى المحسوس بفكر او روية فان كان هذا على ما وصفنا

البارى الاول لم يبدع شيا من الاشيا
بروية ولا فكر [illegible]

[illegible]

من هذا العالم السفلي او من العالم العلوي بفكره ولا روية البتة وانما الحيوان لا يكون في المدبر
الاول بروية ولا فكرة وان ما قيل كونت بروية وفكرة يريدون بذلك ان الاشيا كلها ابدعت
على الحال التي هي عليها الان بالحكمة الاولى وحدها وان حكيما فاضل الحكمة دون في ان يعمل مثلها
امرا الاما في على ان ينقصها ذلك الاتقان وقد سبق في علم الحكيم الاول عز وجل انه هكذا
ينبغي ان يكون والفكر انما هي في الاشيا التي لم تكن بعد وانما يتفكر المتفكر قبل ان يفعل
الشي التي لم تكن بعد وانما يتفكر المتفكر قبل ان يفعل الشي لضعف قوته عن فعل ذلك
الشي ولذلك يحتاج الى الفاعل الى ان يروي قبل ان يفعله لانه لم تكن له قوة يبصر بها
الشي قبل كونه ولا يحتاج الى ان يبصر الشي كيف ينبغي ان يكون وذلك ان الحاجة الى
البصر الى الشي قبل ان يكون انما يكون خوفا من ان يكون الشي على خلاف ما هو عليه الان
والشي الفاعل بانه فقط لا يحتاج الى ان يبني في علمه وحكمته كيف ينبغي ان يكون
لانه انما يفعل بانيته فقط فليس يحتاج الابداع بروية ولا فكر فان كان هذا هكذا
رجعنا فقلنا ان الانفس كانت وهي في عالمها قبل ان تحل الى الكون حساسة
الا ان حسها كان حسا عقليا فلما صارت في الكون ومع الاجسام صارت هي ايضا
تحس حسا حسيا فهي متوسطة بين العقل وبين الاجسام وتقبل من العقل قوة الحس
وتفيض على البدن القوة التي ياتيها من العقل الا ان العقل تلك القوة تكون في
الجسم نوع اخر وهو الحس والنفس فهي مفرقة من الحس الى العقل مرة تلطف الاشيا
الجسمية التي تصيرها فينالها الحس ونقول ان كل فعل فعله البارى الاول عز وجل
فهو تام كامل لانه علة تامة ليس ورائها علة اخرى ولا ينبغي لمتوهم ان يتوهم

القول في ان النفس كانت على حس قبل ان تحط الى الكون وتنفعل

فعلا منا فاعيلها ناقصا لان ذلك لا يليق بالفاعل الاول بل ينبغي ان يتوهم المتوهم
ان افعال الفاعل الاول قائمة عنده وليس شي عنده اخيرا بل الشي الذي هو عنده اولا
هو ههنا اخيرا وانما يكون الشي اخيرا لانه زماني والشي الزماني لا يكون الا في الزمان الذي وافق
ان يكون فيه فاما في الفاعل الاول فقد كان لانه ليس هناك زمان فان كان الشي الاتي
في الزمان المستقبل هو قائم هناك فلا محالة انه انما يكون هناك موجودا قائما تماما
كما انه سيكون في المستقبل فان كان هذا هكذا فالشي الاتي في المستقبل هو هناك
موجود قائم لا يحتاج في تمامه وكماله هناك الى شي البتة فالاشيا اذن
عند الباري جل ذكره كاملة تامة زمانية كانت او غير زمانية وهي عنده دائما
وكذلك كانت عنده اولا كما يكون عنده اخيرا فالاشيا الزمانية انما يكون بعضها من
اجل بعض وذلك ان الاشيا اذا امتدت وانبسطت وبانت عن الباري الاول
كان بعضها علة كون بعض واذا كانت كلها معا ولم يمتد ولم ينبسط ولم تبن
عن الباري الاول لم يكن بعضها علة كون بعض بل يكون الباري الاول علة كونها
كلها فاذا كان بعضها علة لبعض كانت العلة انما تفعل المعلول من اجل شي ما
والعلة الاولى لا تفعل معلولا لها من اجل شي ما وكل من اراد ان يعرف الطبيعة
العقلية معرفة صحيحة فانه يقدر ان يعرفها مما يكون الان فانا وان كنا نظن انا
نعرف العقل اكثر من سائر الاشيا فانا لسنا نعرفه كنه معرفته وذلك ان ما هو ولم
هو في العقل شي واحد لانك اذا علمت ما العقل علمت لم هو وانما يختلف ما
هو ولم هو في الاشيا الطبيعية التي هي اصنام للعقل واقول ان الانسان الحسي انما هو

صنم للانسان العقلي الروحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد
ولا مواضع الاعضا كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد فلذلك لا يقال هناك لم كانت
كلها العين او كانت اليد فاما ههنا فمن اجل انه صار كل عضو من اعضائه الانسان في موضع
غير موضع صاحبه وقع عليه لم كانت اليد ولم كانت العين فاما هناك فلما صارت اعضا
الانسان العقلي كلها معا في موضع واحد صار ما الشي ولم كان الشي كان شيا واحدا
وقد نجد في هذا العالم ايضا ما الشي ولم هو شيا واحدا مثل كسوف القمر فانك تقول
ما الكسوف فتصفه بصفة وان قلت لم كان الكسوف وصفته تلك الصفة بعينها
فان كانت في العالم الاسفل يوجد ما الشي ولم هو شيا واحدا فبالحرى ان يكون هذا
لازما في الاشيا العقلية اعني ما هو ولم هو شيا واحدا لان من وصف مائية العقل
بهذه الصفة فقد وصفها بصفة حق وذلك ان كل صورة من الصور العقلية فهي الشي
والشي الذي من اجله كانت تلك الصورة واحد ولا اقول ان صورة العقل هي بعينها
علة انيتها لكني اقول ان صورة العقل نفسها اذا بسطتها واردت ان تفحص
عنها بما هي وجدت في ذلك الفحص بعينه لم هي لم وذلك انه اذا كانت صفات
الشي في الشي معا وفي موضع واحد غير متفرق لم يلزم ان يقال لم كانت تلك الصفات
فيه لان الشي وتلك الصفات شي واحد وذلك ان كل واحد من تلك الصفات هي هو
والدليل على ذلك انه يسمى بتلك الصفات كلها فلذلك لا يقال لم كانت هذه الصفة
في الشي ولم كانت تلك الصفة فيه فاما اذا كانت صفات الشي في الشي متفرقة
وفي مواضع شتى فانه يلزم ان يقال لم كانت هذه الصفة في الشي ولم كانت تلك الصفة

فيه ايضا فاما اذا كانت تلك الشي صفة غير الصفات التي فيه فلا يسمى بصفة
من صفاته البتة وانك لا تسمى الانسان عينا ولا يدا ولا رجلا ولا شيا من اعضائه
ولا من صفاته البتة فاما العقل فانك تسميه بصفاته لانك تسمي العقل عينا
ويدا وعلى تسميته بكل صفاته للعلة التي ذكرناها انفا فلهذه العلة صار
النقصان ما هو ولم هو يقعان على الاشيا العقلية كانهما شي واحد ونقول ان
العقل ابدع تاما كاملا بلا زمان وذلك انه كان مبدعه ابدعه وصيره معا في
دفعة واحدة ولذلك صار اذا علم احدها العقل علم لم كان ليس للذي ابدعه
لما ابدعه لم يتربص في تمام كونه بل ابدع غاية العقل مع اول كونه واذا كان ابدع
غاية الشي مع اول كونه لم يقل لم كان ذلك الشي لان لم انما يقع على تمام الشي
فاذا كان تمام الشي مع اول كونه سواء كما اذا كنت عرفت ما الشي علمت لم كان
وذلك ان الماهية المائية انما يقع على كون الشي الذاتي الطبيعي فاذا كان حدوث
اول الشي واخره معا ولم يكن بينهما زمان استغنيت بمعرفة ماهية الشي عن لم
كان وذلك انك اذا عرفت ما هو عرفت لم هو كان ايضا كما وصفنا فان
قال قائل انه قد يمكن ان يقال لم كانت صفات العقل قلنا ان لم يقع على جهتين احديهما
من جهة العقل والثانية من جهة التمام فان كان هذا هكذا قلنا ان صفات
العقل انما هي فيه معا وليست متفرقة ولا في مواضع شتى كما قلنا انفا فلذلك
صارت صفاته هي هو ويسمى باسم كل واحد منها فاذا كان العقل وصفاته على
الصفة لم يحتج ان يقال لم كانت هذه الصفة فيه لانها هي هو وصفاته كلها

معا فاذا علمت ما العقل علمت ما صفاته واذا علمت ما صفاته علمت لم كان فقد بان انك
اذا علمت ما العقل علمت لم هو كما بينا واوضحنا وانما صار العقل على هذه الصفة لان مبدعه
ابدعه تاما كاملا وجعل مصيره علة كونه وكذلك يفعل الفاعل الاول لانه اذا فعل فعلا
جعل لم كان داخلا في ما هو فيكون اذا عرفت ما هو عرفت لم هو ايضا وعلى هذا التوجيه يفعل
الفاعل التام والفاعل التام هو الذي يفعل بانه فقط بغير صفة من الصفات واما الفاعل
الناقص فهو الذي يفعل فعله لا بانه فقط لكن بصفة ما من صفاته فلذلك لا يفعل
فعله فعلا تاما كاملا وذلك لانه لا يقدر ان يفعل فعله وغايته معا لانه ناقص
غير تام فاذا لم يفعله معا كان اول فعله غير غايته فاذا كان المفعول كذلك فمتى عرفت ما
هو لم تعرف لم هو فتحتاج ان تعرف ما الشي ولم هو ولا تستغني بمعرفتك ما هو عن
لم لكنك تحتاج ان تعرف لم كان ايضا للعلة التي ذكرناها فنقول ان هذا العالم
مركب من اشيا تتصل بعضها ببعض فيكون العالم كالشي الواحد الذي لا خلاف
فيه ويكون اذا علمت ما العالم علمت لم هو وذلك ان كل جزء منه مضاف الى الكل
فلا تراه كانه جزء لكنك تراه كالكل وذلك انك لا تأخذ اجزاء العالم كان بعضها
من بعض لكنك تتوهمها كلها كانها شي واحد لم يكن احدها قبل الاخر فاذا
توهمت هكذا صارت العلة مع المعلول لا تتقدمه فاذا توهمت العالم واجزاءه
على هذه الصفة كنت قد توهمته توهما عقليا فيكون اذا عرفت ما العالم عرفت
ايضا لم هو معا فاذا كانت كلية هذا العالم على ما وصفنا فبالحري ان يكون
العالم الاعلى هذه الصفة ايضا اقول ان كان الاشيا التي ههنا متصلة بالكل فبالحرى

ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة وان يكون كل واحد منها متصلا بنفسه لا بخارج
صفاته ذاته ولا يكون فى اماكن شتى بل فى موضع واحد متصلا بنفسه لا بخارج صفاته
ذاته وهو الذات فاذا كانت الاشيا العقلية على هذه الصفات كانت العلل العاليات
فى معلولاتها فيكون اذن كل واحد منها على ما انا واصفه وهو ان يكون العلة هى الغاية
فيه بلا علة اى انه غاية فيه بلا علة تقدمه فان كان ليس للعقل علة تمامية فلا محالة ان
العقول اى الاشيا التى فى العالم الاعلى مكتفية بانفسها ليس لها علل متممة وذلك ان علة
بدئها هى علة غاياتها لان بدئها وغاياتها معا ليس بينهما فرق فى البرهان فيكون اذن
علة تمامها مع بدئها سواء كما فانها كانت كان ما هو ولم هو شيئا واحدا فذلك
لم هو انما كان مع ما هو سواء فقد بان مما ذكرنا انه ليس لاحد ان يفحص عن العالم الاعلى
لم كان ولم كان هذا لم كان تلك لان لم كان الشى اظهر مع الشى سواء كان الشى هناك
لان لم كان الشى هناك ليس هو محصا ولكنه لم كان وما هو هما جميعا شى واحد فنقول
ان العقل هو كون تام كامل لا شك فى ذلك احد فان كان العقل تاما كاملا فانه لم يقل
قائل انه يقول انه ناقص فى شى من حالاته فان لم يجد ان يقول ذلك لم يجد ان يقول
لم لم يحضره بعض صفاته والاجابة بحيث فصال صفات العقل كلها حاضرة لا متقدم
احديهن الاخرى فذلك ان جميع صفات العقل الابدية مع ذاته معا فاذا كان هذا
هكذا كان وجد ما هو ولم هو فى العقل معا فان كان وجدهما معا فلا محالة
اذا علمت ما العقل فقد علمت ما هو واذا علمت ما هو فقد علمت لم هو غير ان ما هو
اشد ملائمة للاشيا العقلية من لم هو وذلك ان ما هو بل لعله غاية بدو الشى ولم هو

بل لعله غاية

بل لعله تمام الشى والعلة المبدعة هى العلة التمامية بعينها فى الاشيا العقلية فلذلك
اذا علمت ما الشى العقلى علمت لم هو بعينه ذلك واوضحنا الـــــــــم بسم الله الرحمن الرحيم
الميمر السادس وهو القول فى الكواكب انه لا ينبغى ان يضيف احد الامور الواقعة منها
على الاشيا الجزوية الى ارادة فيها واذا كنا لا نضيف الامور الواقعة على الاشيا
منها الى علل جسمانية ولا الى علل نفسانية ولا الى علل ارادية فكيف يكون ما يكون منها
فنقول ان الكواكب هى كالاداة الموضوعة المتوسطة بين الصانع والصنعة وانها
لا تشبه العلة الفاعلية الاولى ولا تشبه الهيولى المعينة فى تمام الشى وانما
تشبه الصورة التى يفعل بعضها فى بعض بل انما تشبه كلمات العالم الكلى المدبرة
نظام امور المدينة وتضع كل شى منها موضعه وتشبه السنة التى بها يعرف اهل
المدينة ما ينبغى لهم ان يعملوا وما لا ينبغى وبها يصيرون الى الامور المحمودة ويشتغلون
عن الامور المذمومة وبها يثابون على حسن اعمالهم ويعاقبون على سوء اعمالهم وا
السنن وان اختلفت فانها كلها انما تدعو الى شى وهو الخير والسنة هى التى تسوق الى
الخير وكذلك الكلمات التى فى العالم تسوق الاشيا الى الخير لانها فى العالم كالسنة فى اهل المدينة
فان قال القائل ان كانت كلمات العالم انما كانت دلائل الخير فواجب قلنا انه ليس غرضنا
ان ندل الكواكب انما كانت فى طريق العقل وذلك انه ما استدللنا على الاول
من الاخر وبما عرفنا المعلول من العلة وبما عرفنا العوارض من الشى السابق والكل
من المبسوط والمبسوط من المركب فان كان قولنا صحيحا فقد انحلت المسئلة
التى قيلت هل الشمس دالة على الشرور ام ليست دالة لها وهل الاشيا المذمومة

الابتدات والتوابع

الفصل الثـ
السابع
السادس

تاتى فى هذا العالم من العالم السماوى ام لا قد فحصنا عن ذلك فيما سلف واوضحنا انه لا ياتى من العالم
السماوى الى العالم الارضى شى من نوع الشر ولا الشمس والكواكب علة لشى من هذه الشرور
الكائنة ههنا لانها لا تفعل بارادة وذلك ان كل فاعل يفعل بارادة فانما يفعل اعمالا
محمودة ومذمومة ويفعل خيرا او شرا وكل فاعل يفعل فعله بغير ارادة منه فانه
فوق الارادة فلذلك انما يفعل الخير فقط وافاعيله كلها محمودة وانما
ياتى الاشيا من العالم الاعلى الى العالم الاسفل باضطرار غير انها اضطرارات
لا تشبه هذه الاضطرارات السفلية البهيمية بل هى اضطرارات نفسانية
وانما يحس هذا العالم بتلك الاضطرارات كما يحس بعض اجزاء العالم الحيوانى
بافاعيل بعض والاشيا العارضة للجزء من الجزء انما هى نوع الحيوة والاشيا
الواقعة من العالم الاعلى على هذا العالم انما هى شى واحد بتلك ههنا وكل ما ياتى
ياتى من كل جرم من تلك الاجرام فهو خير لا شر وانما يكون شرا اذا اختلط بهذه
الاشياء الارضية وانما كان الاتى من العلو خيرا لانه انما يكون كان لا من اجل
حيوة الجزء لكن من اجل حيوة الكل وربما نال الطبيعة للشى الارضى من العلو اثرا
وينفعل انفعالا اما اخرا الا انها لا تقوى على لزوم ذلك الاثر الذى ياتى من
وانما الاعمال الكائنة من الرقى وضروب السحر فيكون على وجهين اما بالملائمة او
بالتضاد والاختلاف اما بكثرة القوى واختلافها غير انها وان اختلفت
فانها متممة للحيوة الواحدة وانه ربما جذبت الاشيا من غير حيلة احتالها
محتال الساحر الصادق عن كذب وزور لانه كلما يخطى ولا يصيب فاما الشى

الحق الذى لا يخفى

الحق الذى لا يخفى ولا يكذب فهو سحر العالم وهو المحبة والغلبة والساحر العالم هو
الذى تشبه بالعالم ويعمل اعماله على نحو استطاعته وذلك انه يستعمل المحبة فى
موضع ويستعمل الغلبة فى موضع اخر فاذا اراد استعمال ذلك استعمل الادوية
والحيل الطبيعية وتلك مبثوثة فى الاشياء الارضية غير ان منها ما يقوى على فعل
المحبة وغيرها كثيرا ومنها ما ينفعل من غيره فينقاد وانما بدو السحر انه يعرف الساحر
الاشيا المنقادة بعضها لبعض فاذا عرفها قوى على جذب الشى بقوة المحبة
الفاعلة التى فى الشى فاما الرقى التى تكون بالملامسة والكلام الذى يتكلم به فانما
هو حيلة يتوهم من يراه ان الذى يفعل ذلك الفعل فعله وليس يفعله بل انما يفعل تلك الاشياء التى
يستعملها فان للاشياء طبائع تجمع بعض الاشياء الى بعض ويجذب بعض الاشيا
الى بعض وانما يجذب الشى المشتاق اليه من اجل المحبة الغريزية وقد يوجد فى الكل
شى بين النفس والنفس كالاتصال الذى يجمع بين الغروس النباتية بعضها
الى بعض والدليل على ان للاشياء اشياء يجذب اليها بالطبع ان للملهيات اشيا يجمع
بين الشى والشى والاشياء فيها من قوة المحبة ما اذا نظر اليها الناظر اجتذبته الى
ان يتبعها ويصيرها فى جريها كالنهر والاشتغال ببعض الاعضاء فانه ربما يغنى
الموسيقار الحاذق ويصير صوته بصفير يقدر بها على ضرب من الضرب اليه وربما
اشار بعينيه ويده وبعض اعضائه يتشكل بها بشكل يقدر على جذب الناظر اليه وذلك
انه يصير صورته وحركاته الى اللين فيستميل بذلك نفس الحيوان بلا ارادة

والنفس الناطقة هي التي تستلذ الموسيقار وتنقاد له ويعشق بل النفس البهيمية هي التي تبتهج
بذلك وتنقاد له وهذا ضرب من السحر ولا يعجب منه العامة ولا يذكرونه فاما ذلك كله من اجل انها
وانما يعجب العامة من سائر الاشياء الطبيعية لانها لم تعوده ولم ترض انفسها بذلك
فكان الموسيقار يلتذ السامع ويجذبه اليه من غير ان يكون السامع يقبل ذلك بالنفس الحرية
المطلقة ولا بالذهن التشريفي لكن بالنفس البهيمية كذلك الحق اذا راى في الحيد انقادت له لا لانه
ولا انها فهمت عنه كلاما [illegible] به لكنها تحس بالاثر الذي اثر فيها اوقعه احساسا طبيعيا
كذلك المرء الذي يسمع الرقى ولا يفهم كلام صاحب الرقية لكن اذا وقع به الاثر احس بذلك ولبى ذلك
الاثر من تلقاء الرقى بل من تلقاء الاشياء الفواعل التي في العالم غريزية وان حسن الاثر الواقع عليه
فانما يقع ذلك الاثر في النفس البهيمية فاما النفس الناطقة فانها غير قابلة لذلك الاثر البتة
وكذلك الموسيقار يؤثر في النفس البهيمية فاما النفس الناطقة فانها لا يدعي ان يؤثر فيها بل [illegible] تحمل
السامع النفس الناطقة وما اليها تدع نفس البهيمية ان تصل الى الموسيقار [illegible] في
ولا سائر الاثار البدنية الارضية وصلح الحق [illegible] النفس [illegible] بعض الكواكب يسمع
[illegible] كلامه لكن انما [illegible] الداعي [illegible] الواقي ان تتحرك تلك الاجزاء [illegible] من الحركة كما
يحس بعض اجزاء الانسان بحركة بعض فذلك بمنزلة وتر واحد [illegible] متى حرك وتر يحركه تحركت
او [illegible] بحركة بعض الاوتار فيتحرك الوتر الاخر كانه احس بحركة ذلك الوتر كذلك اجزاء العالم
متى تحركت [illegible] بعض فيتحرك بتلك الحركة جزء اخر كانه يحس بحركة ذلك الجزء لان اجزاء
العالم منظومة كلها انتظام واحد كانها [illegible] بحركة [illegible] العود فيحرك اوتار العود

الاخر بتلك الحركة كذلك العالم الاعلى ربما حرك جزءا من اجزاء العالم مباينا لصاحبه منطوقا
فتحرك بحركته جزء اخر وهذا مما يدل على ان بعض اجزاء العالم يحس بالاثار الواقعة على بعض
لان العالم كما قلنا مرارا كالحيوان الواحد فكما ان بعض اجزاء الحي يحس بالاثر الواقع على بعض لشدة
اتصالها كذلك يحس بعض اجزاء العالم بالاثر الواقع على بعض لشدة ائتلافها واتصال بعضها
ببعض ونقول ان في الاشياء الارضية قوى تفعل افاعيل عجيبة وانما تلك القوى من الاجرام
السماوية لانها انما فعلت افاعيلها انما تفعلها بمعونة الاجرام السماوية ومن اجل ذلك
استعمل الناس الرقى والدعاء والحيل [illegible] ان تبقى الهمم الذين يعملون بها وليس ذلك بل الاشياء
التي يستعملونها هي التي تفعل بمعونة الاجرام السماوية وحركاتها وقوتها الاتية بها
وهم وان لم يرقوا ولم يدعوا بدعائهم ذلك لم يجلبوا بحيلهم فانهم انما استعملوا الاشياء
الطبيعية ذوات القوى العجيبة في الوقت الملائم لذلك الفعل اثر ولذلك الاثار في الشيء
الذي اراد وهو ربما اثر ذلك الاثار في الشيء الذي اراده [illegible] وربما اثر بعض العالم في بعض
اثارا عجيبة بلا حيلة [illegible] مما جذبت بعض اجزاء العالم بعضا جذبا طبيعيا
فتوحد [illegible] من تلقاء الداعي وطلب الطالب [illegible] ايضا بالجهة التي ذكرنا انفا وكذلك
ان يكون دعاء [illegible] يوافق تلك القوى [illegible] الى هذا العالم فيؤثر اثارا عجيبة وليس بعجب
ان يكون الداعي ربما استجيب منه لانه ليس بغريب من هذا العالم ولا سيما اذا كان مرضيا صالحا
فان قال قائل انما يقولون ان كان صاحب الدعاء شريرا وفعل تلك الافعال العجيبة قلنا انه
ليس بعجب ان يكون المرء الشرير يدعو ويطلب فيجاب الى ما دعا وطلب لان هذا المرء الشرير
يستقي من النهر الذي يستقي منه المرء الخير والنهر لا يميز بينهما لكنه يسقيهما جميعا فقط

فان كان هذا هكذا وكان المرء شريرا بطبعه كما كان ام صالحا لان الجنات المباح لجميع
الناس فلا ينبغي ان يعجب من ذلك ولا يقول لم نال المنال ولم عند الطبيعة وانما قيل اذ
لم يكونوا اهلا لذلك العمل لان الشيء الطبيعي مباح لجميع الناس ومن شان الطبيعة ان تعطي
ما عندها فقط من غير ان يعلم لمن ينبغي ان تعطي ومن ينبغي لها ان تمنع وهذا التمييز
بقوة اخرى فوق الطبيعة واعلى منها فان قال قائل فالعالم اذا كله باسره ينفعل ويقبل
بعضه الاثار من بعض قلنا قد قلنا مرارا ان العالم الارضي هو الذي ينفعل واما العالم
السماوي فانه يفعل وانما ينفعل في العالم الارضي افاعيل طبيعية ليس فيها فعل عرضي لانه
غير منفعل من فاعل اخر [illegible] فاذا كان الشيء فاعلا غير منفعل كانت افاعيله كلها طبيعية
وليس شيء منها بعرضي لانه ان عرض منها عارض فلا بغاية الاتقان والصواب فان
كان هذا هكذا قلنا ان جزء العالم الاعلى هو الرئيس الشريف لا ينفعل انما يفعل فقط والجزء
السفلي يفعل وينفعل جميعا ينفعل في ذاته وينفعل من الجرم السماوي الشريف فاما الجرم
السماوي والكواكب فلم ينفعل لسبب قابلة الاثار لا باجرامها ولا بانفسها من غير
ان تنتقص من اجرامها او انفسها لان اجرامها باقية ثابتة على حال واحدة فاما [illegible] منها
ليس كقول القائل فان سبيلها انها تكون خفيا لا يحس لقلته وذلك امثل انها تكون
خفيا لا يحس لقلته وذلك امثل انها تكون خفيا ايضا لا يحس فان قال القائل ان كانت الحيل
والرقى يؤثر في العالم شيئا ولا سيما في الاثار فما حال المرء الفاضل النبيل التقي انما يمكن
ان يؤثر فيه السحر والحيل التي يحتال اصحاب الطبيعيات ام غير ممكن ذلك قلنا ان المرء
الفاضل النبيل التقي لا يقبل الاثار الطبيعية العارضة من اصحاب السحر والرقى ولا ينفعل

من الافاعيل الردية بنفسه الناطقة ولا يصل اليه منها شيء [illegible] حاله الحسنة المرضية
فان انفعل بها فانما ينفعل بما كان فيه من جزء بهيمي من اجزاء العالم من غير ان يكون الساحر يقدر على ان
يؤثر فيه الاثار الردية كالعشق او ما اشبهه لان العشق لا يؤثر في الانسان الا ان ينقاد
له النفس الناطقة وذلك ان من الاثار ما يقع في النفس البهيمية فيقبلها دون النفس الناطقة
ومنها ما لا يقبل الا ان تكون النفس الناطقة تقبل ذلك الاثر وتقبله والا لم تقدر النفس
البهيمية على قبول ذلك الاثر وقبوله لانا ما كان صاحب السحر يرقي ويؤثر في النفس البهيمية
الاثر الذي اراد ذلك النفس الناطقة ترقى بخلاف رقية الراقي فيرد ذلك عن النفس البهيمية
ويمنعها عن قبوله وتبقى القوة التي [illegible] ان يحل بها اما ما كان من موت او مرض او ما شابه
جرمية فانه يقبلها او يؤثر فيه لانه جزء من اجزاء هذا العالم والجزء يفعل في الجزء الا ان ينبعث
بالقوة الاولى فيرفعه تلك الاثار الردية ويمنعها من ان تؤثر فيه فيتحول منها اما
الحواس الحس فانها تقبل اثار القوى فيحس بذلك ويلقى الطبيعة ويلتذ ويسمع من الرقى
عجيبة ولا سيما ما قرب منها من العالم الارضي فان كلما قرب منها كان اسرع الى الاجابة
من غيره وينبغي ان يعلم ان كل امر مائل الى شيء اخر غيره فهو قابل للاثار السحر وانما يقبل السحر
ما كان مائلا اليه وهو له فيه لانه ينقاد لذلك سريعا ولا يمتنع فاما المرء الذي لا يميل
الى غيره بل انما يميل الى الله واليه ما نظر دائما وكيف يصلحه فذلك المرء لا يمكن الساحر
ان يسحره ولا يؤثر فيه الرقى ولا ان يحتاج له بنوع من الحيل وكل امرء [illegible]
الراي فانه يقبل الاثار العارضة فيه من السحر لانه في طريق العمل واللذات فيحركه [illegible]

التي ينيلنّها والدليل على ذلك الحسن والجمال فان المرء الحسن الجميل يحبّ البها المرء العلي الذي لم ينق
الاولى فتجذبه جذبا طبيعيا من غير ان يحتاج الى صناعة السحر وان يحتال له بشيء من الحيل الصناعية
وذلك ان الطبيعة هي التي سحرت الناظر بذلك الحسن والجمال حتى خضع لها ثم الفت بينه وبينها
من غير ان يجمعها في المكان بل انما الفتها بالمودة والعشق الذي صيّرت فيهما وقد قال بعض الشعرا
ان فلانا الحسن الجميل وان كان واحدا فانه كثير اراد بذلك ان كل من رأى فلانا احبه ولم يرد مفارقته
من جماله وحسنه وان الذين احبوا فلانا كثير عددهم فقال اذا كثير ليس بواحد فاما المرء والراي
الذي قد ارتفع عن العمل فانه لا يؤثر فيه سحر ولا غيره من اصناف الحيل الصناعية وذلك انه واحد
الساحر واحد ايضا لان المسحور والشيء الذي يحاول واحد بل هو هو وهذا قول صحيح لا عوج
فيه وذلك انه يقول من القول ما ينبغي ان يقول به فاما المرء الذي جعل العمل امامه والرأي
خلفه فانه لا ينظر الى نفسه لكنه ينظر الى غيره ويقول قولا معوجا ولا ينبغي ان يعمل به لان
هواه مائل الى غيره وقلبه مائل الى هواه نحوه فعل ذلك قبل الاثار من غيره واجتذبه الى غيره بحيلة
من الحيل والدليل على ان بعض الاشيا يجذب بعضها الآبا وحرصهم على تربية الابنا والقيام
عليهم بالنصب والتعب وحرص الناس على التزويج واجتهادهم فيه وفي كل امر يتلذذون به
وكيف يتعبون ليلهم ونهارهم حتى ينالوا ما ارادوا من ذلك هذا وما اشبهه دال على
القوة الجاذبة في الاشيا ولها الاعمال التي تكون من اجل الغضب فانها تتحرك بحركة بهيمية
ايضا واما شهوة الرياسة والولايات فانها تهيجها محبة الرياسة الغريزية التي فينا الصحيح
ان مبادي حركات هذه الشهوة شتى وذلك ان منها ما يكون بدوّه الفرح وذلك ان المرء الفرقه

الا ما كان نحو بعض الاشيا يجذب بعضها (margin note)

ربما كان حريصا على الرياسة محبا لها طلبا للتسلط والاستطالة ولا يمتنع من فعل الاثار اللذات
الملذة المحبوبة ومنها ما يكون بدوّه الشوق الى الغنا او كثرة الاموال وغير ذلك مما يشتاق اليه
الدنيا ويتوقّ ومنها ما يكون بدوّه حاجة الطبيعة والخوف من الفقر فان من الناس من يحرص
على الدنيا يكون محبته ضرورة الطبيعة وانه لا بد له من شيء يقيمها ويعيدها فان قال قائل ان
المرء ذا العمل الحسن غير قابل للاثار السحرية كان ذا الرأي الحسن غير قابل للاثار السحرية ايضا قلنا ان المرء
ذو العمل الحسن يعمل الاعمال المنصوصة الحسنة الممدوحة ولا يعدوها الى غيرها فلذلك لم يعرف
للاثار السحرية ايضا لانه انما يحرص على نيل الحسن الحق ومن اجله يتعب وينصب ويعملها الشيء الذي
يضطره الى العمل ولا يلتفت الى الامور الارضية لانه يتكلم ويتفكر في العالم العقلي والحيوة الدائمة التي
هناك وانما كان المرء العملي الذي يعمل وهو يريد الحسن الاشيا التي يعملها ويشتاق اليها
قبل الاثار السحرية لانه جهل الحسن الحق وانما اتبع رسم الحسن وظله وظن انه الحسن الحق
فسحرته الامور عند طلبه الحسن المظنون وتركه الحسن المحقق ونقول انه يعمل في
العمل اللذاذ وظن انه باق وما بقي بذلك العمل وانه قد جهل العمل الحق واتبع الامور السيئة
وانه تبعها لان الطبيعة سحرته عليها من ظاهر حسنها لانه لما راى ظاهر الاشياء
الارضية حسن بهية ظن انه هو الحق وطلب طلبا شديدا فمن طلب الشيء الذي ليس
فيه انه هو الخير فذلك مسحور بحق وانما سحرته الاشيا لانه طلبها بشهوة بهيمية فمن اجل
ذلك عادته الاشيا الحسية لهديه وهو لا يعلم فهو السحر بعينه لا شك فيه اصلا
واما المرء الذي لا ينقاد للامور الارضية ويعلم ان الحسن والخير ليس فيها فذلك
وحده هو الذي لا يسحر ولا يؤثر فيه الرقى والحيل لانه انما يعلم الشيء الدائم واياه يطلب

فسخه (margin note)

وعليه يحرص وهو المرء الثابت القائم على الحق وهو الذي لا يغلب الاشيا الارضية ان يجرّه
اليها لانه انما يرى انه في العالم وحده وليس شيء آخر غيره واذا كان المرء على هذه الصفة والحال وكان
ناظرا الى ذاته ايضا لا ينتقل بصره الى غير ذاته لصحبه فذلك المرء وحده هو الذي ينجو من السحر الذي
للطبيعة وهو غير قابل لشي من اثارها بل هو الذي يسحرها ويؤثر فيها لاستعلائه عليها وقهره
لها فقد بان وصح ما ذكرناه ان كل جزء من اجزاء هذا العالم ينفعل من الاجرام السماوية على نحو
طبيعته وهيئته ويفعل في غيره على نحو قوته كما ينفعل اجزاء الحي بعضها من بعض ويفعل
بعضها في بعض على نحو هيئة العضو وطبيعته وكل جزء من اجزائه ينفعل في صاحبه وينفعل
من غيره وذلك ان من اجزاء الحي ما هو يسمى يقول وفضل الكلام ومنها ما هو
بسم الله الرحمن الرحيم الميمر السابع في النفس الشريفة ونقول ان النفس الشريفة
السيدة وان كانت تركت عالمها العالي وهبطت الى هذا العالم السفلي فانها فعلت
ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتنصب الآنية التي بعدها ولتدبرها
وهي ان افلتت من هذا العالم بعد تصويرها اياه وصارت الى عالمها اسرعها لم يضرها
هبوطها الى هذا العالم شي بل انتفعت به وذلك انها استفادت من هذا العالم الشريف
السالكة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي فلولا انها اظهرت افاعيلها وافرغت
قواها وصيرتها واقعة تحت الابصار لكانت النفس تنسى الفضائل والاحكام
المتقنة اذا كانت خفية لا تظهر ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولما عرفت
شرفها وذلك ان الفعل انما هو اعلان القوة الخفية بظهورها ولو خفيت قوة النفس ولم
تظهر لفسدت وكانت كانها لم تكن البتة والدليل على ان هذا هكذا الخليقة فانها لما كانت

بسم الله الرحمن الرحيم الميمر السابع في النفس الشريفة (margin note)
افلتت (margin note)
والافعال (margin note)
وظهورها (margin note)

الروحانية التي تحت الابصار لا تكون الا كونه (marginal gloss above text)

حسنة بهية كثيرة الوشي متقنة واقعة تحت الابصار لا الناظر اليها اذا كان عاقلا لم يعجب من حسن
ظاهرها بل ينظر الى باطنها فيعجب من باطنها ومبدعها لانك ترى انها في غاية الحسن والبهاء لانها صورته
او فعل من الافاعيل المتمثلة حسنا وجمالا وكمالا فلو ان الباري تعالى لم يبدع الاشيا وكان وحده لخفيت
الاشيا ولم يكن حسنها وبهاؤها ظاهرا بينا ولو ان تلك الآنية الواحدة وقفت في ذاتها وا
قوتها وفعلها ونورها لما كان شيء من الاشيا من الآنيات الباقية ولا من الانيات المستحيلة الدائرة
موجودة ولما كانت الاشيا المبدعة من الواحد على ما هي عليه الآن ولما كانت العلل تخرج معلولاتها
ولا سلك مسلك الكون والآنيات فاذا لم تكن الاشيا الدائمة والاشيا الدائرة الواقعة تحت الكون
والفساد موجودة لم يكن الواحد الاول علة حقا لها وكيف يمكن ان لا يكون الاشيا الموجودة علة
ونورا حقا وخيرا حقا فان كان الواحد الاول كذلك اي علة حقا فان معلولها ومعلول حق ولكان
نورا حقا فاذا كان ذلك النور تعالى حق وانه كان سمحا خيرا حقا والخير يفيض الفائض منه حق
ليس فان كان هذا هكذا ولم يكن من الواحد التكوين الباري تعالى وحده ولا يخلق شيئا شريفا فاذا لم يكن
اي العقل لكنه لم يكن من الواحد ان يكون العقل وحده لا يبصر شيئا قابلا للفعل وقوته الشريفة
ونوره الساطع فصح ان تلك النفس كذلك لم يكن ينبغي ان تكون النفس في تلك العالم العقلي
وحدها لكيلا يكون شيء قابلا لاثارها فلاجل ذلك يهبط الى العالم السفلي لتظهر افعالها وقوتها
الكريمة وهذا لازم لكل طبيعة ان تفعل افعالها عليها وتؤثر في الشيء الذي يكون تحتها وان
يكون الشيء يفعلها ويقبل الاثار الشيء الذي يليه علوا وذلك ان الشيء الاعلى يؤثر في الشيء الذي
هو اسفل ليس شيء من الاشيا العقلية ولا الطبيعية يقف في ذاته ولا يسلك مسلك الفعل
الا ان يكون الشيء الآخر الاشيا ضعيفا لا يكاد فعله يتبين والدليل على ان الاشيا الطبيعية

لا يمكن ان يقف ولا يسلك مسلك الفعل البدوي التي تستوي مع بطن الارض فان البذر يبدي ما كان للاول بسيطة ولا ورث له كانه شي وحاني ليس بجسم ولا انه يسلك في مسلك الفعل حتى يخرج من ذاته وذلك انه فعل فعله وصور صورته فهو كاني في تلك الصورة ولجوع الى ذاته قوم على ان يفعل مثل تلك الصورة مرارا كثيرة لان فيه الكلمة العالية القوية الفاعلة التي لا تفارقه الا انها خفية لا تقع تحت الحس فاذا فعل فعله ووقع تحت الحس بانت قوة العظيمة العجيبة التي لم يكن من الواجب ان يقف في ذاتها ولا يسلك في مسلك الكون والفعل والعقل ايضا لئلا يكون من الواجب ان يقف الاشيا العقلية ويحبس قوتها وآثارها ويحصرها في ذاته حصرا ولا يجري مجرى الفعل العقلي دائما الى ان ياتي في الشي الذي لا يقوى على قبول آثارها الا قبولا ضعيفا آثارها ولا ان يؤثر في شي اخر ولعلة قبوله آثار الفاعل فان كان هذا هكذا قلنا ان النفس تفيض قوتها على هذا العالم كله بقوة العالية الشريفة ولس شي من الاشيا الجرمية المتحركة وغير المتحركة بعادم لقوة النفس ولا بخارج من طبيعتها الخير وانما ينال كل جرم من الاجرام من قوتها وخيرها على نحو قوته لقبول تلك القوة وذلك الخير فنقول اول ما تؤثره النفس انما تؤثره في الهيولى لانها اول الاشيا الحسية فيلما كانت اول الاشيا الحسية استوجبت ان تنال الخير من النفس اولا وانما اعني بالخير الصورة ثم تنال بعد ذلك كل واحد من الاشيا الحسية من ذلك على نحو قوته لقبول ذلك الخير ونقول لما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورة الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعة قابلة للكون لما حصل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية ثم وقف العقل عند الطبيعة وهي مبدا الكون فالكون اخر العلل العقلية المصورة واول العلل المكونة ولم يكن

يجب ان تقف العلل الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان ياتي الطبيعة وانما كان ذلك كذلك من قبل العلة الاولى التي صيرت الاشيا العقلية عللا فواعل مصورة للصور العرضية الواقعة تحت الكون والفساد فان العالم الحسي انما هو مثال العالم العقلي والحا فيه من الجواهر العقلية وتبيان قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذي يعلو غلبانا ويفيض فوارا ونقول ان الاشيا العقلية يلزم الاشيا الحسية والباري لا يلزم الاشيا العقلية او الحسية بل هو الممسك لجميع الاشيا العقلية هي ايات خفية مقرة لانها مبدعة من العلة الاولى بغير توسط والاشيا الحسية هي ايات داثرة لانها رسوم الاشيا الحقيقية ومثالها وانما قوامها ودوامها بالكون والتناسل كي تبقى وتدوم تشبها بالاشيا العقلية الثابتة الدائمة ونقول ان الطبيعة ضربان عقلية وحسية والنفس اذا كانت في العالم العقلي كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم السفلي كانت اخس وادنى من اجل الجسم الذي حصلت فيه والنفس وان كانت عقلية ومن العالم الاعلى العقلي فلا بد لها ان تنال من العالم الحسي شيئا وتصير فيه لان طبيعتها متلاحمة للعالم العقلي والعالم الحسي فلا ينبغي ان تذم النفس ولا تلام على تركها العالم العقلي كينونتها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا وانما صارت النفس على هذه الحال لانها وان كانت جوهرا من تلك الجواهر الشريفة الالهية فانها اخر تلك الجواهر واول الجواهر الطبيعية الحسية فلما صارت مجاورة للعالم الطبيعي الحسي لم يكن من الواجب ان تمسك عنه فضائلها ولا تفيضها عليه فلذلك ما افاضت عليه قواها وصيرته نهاية الزينة وصيانة من خساستها وذلك الا انها تحترس من ان تشوبها شي من هذا الاشيا الدنية المذمومة ونقول انه لما كان الواجب على النفس ان تفيض قواها على هذا العالم الحسي وان تزينه لم تكتف بانه تكتب ظاهره بل

بل غرضت باطنه فاثرت فيه من القوى والحياة الفواعل ما يتحير له طالب معرفة الاشيا ويكل عن وصفها ضعفها النطق عليها والدليل على ان هذا هكذا اعني ان النفس زينت باطن الاجرام اكثر من ظاهرها هو انها ساكنة في باطن الاجرام لا في ظاهرها وتحقيق انها انما تظهر افاعيلها من داخل لا من خارج وذلك انا نرى الاشيا النبات وغيره من الاشيا النامية والحيوانية ليس لظاهرها حسن ولا بهاء فلا يلبث ان ينبعث من داخلها الالوان الحسنة البهية والروائح الطيبة والثمار العجيبة فلولا ان النفس استبطنت الاجرام الطبيعية واثرت فيها آثارها العجيبة الكثيرة الافاعيل دائما اعني الطبيعة لفسد الجرم سريعا وفني ولم يكن يبقى ولا يتم كالذي هو عليه الان فذلك ان النفس لما زانت بهاء الجرم وزينته واثرت الطبيعة فيه وافاضت عليها قوتها الشريفة وصيرت فيه الكلمة الفواعل لتفعل الافاعيل العجيبة التي يبهت الناظر اليها فنقول ان النفس وان كانت قد استبطنت الجرم فانها على الخروج منه وتخليصه وتخليص جوهرها الى عالمها العالي العقلي وتفريق العالمين قادرة فاذا قرنت بين العالمين وفضائلهما علمت فضل ذلك العالم بتجربة فيكون قد عرفت الفضائل العالية الشريفة معرفة صحيحة وفضل ذلك العالم على هذا العالم وذلك انه اذا كان ضعيف الطبيعة وجرب الشي وعلمه بالتجربة فان ذلك مثل به بمعرفة الخير بيانا وهو ضرب من ان يكون يعلم الشي بعلمه فقط بلا التجربة ونقول كما ان العقل لا يقوى على الوقوف في ذاته لما فيه من القوة التامة والنور الفائض لكنه يحتاج الى الحركة والسكون اما علوا واما سفلا ولا يقوى على ان يسلك

وتخليص

التحرك والسكون

علوا فيفيض نوره على ما فوقه لانه ليس فوقه شي مبدع فيفيض عليه نوره لان الذي فوقه انما هو المبدع الاول فمن اجل ذلك سلك سفلا بالناموس المضطر الذي جعل فيه المبدع الاول واضاء نوره على الاشيا التي تحته الى ان بلغ النفس فلما بلغها وقف ولم يتعدها الى الاشيا التي هي اخر العالم العقلي كما قلنا مرارا فلما هبط العقل الى ان وصل الى النفس واثر فيها ما اثر حل بينها وبين سائر الافاعيل رجع اليهم فصعد علوا الى ان بلغ العلة الاولى ووقف هناك ولم يهبط سفلا لانه علم بالتجربة ان الملك هناك والتعلق به اعني بالعلة الاولى افضل واكثر افادة من النور والقوة وسائر الفضائل لكن النفس لما كانت متلبسة نورا وقوة وسائر الفضائل لم تقدر على الوقوف في ذاتها العلة ان تلك الفضائل اشوقها الى الفعل فسلكت سفلا ولم تسلك علوا لان العقل لم يكن يحتاج الى شي من فضائلها لانه هو علة فضائلها فلما لم تقو على السلوك علوا سلكت سفلا فافاضت من نورها وسائر فضائلها على كل ما تحتها وملات هذا العالم نورا وحسنا وبهاء فلما اثرت في هذا العالم الحسي ما اثرت كرت راجعة الى عالمها العقلي وتمسكت به ولم تهبط وعلمت علما لا شك فيه ان العقل الكريم شريف من العالم الحسي وادامت النظر اليه ولم تشتق الرجوع الى هذا العالم البتة ونقول ان النفس اذا صارت في هذه الاشيا الخسيسة الدنية وصلت الى الاشيا الضعيفة القوة القليلة النور وذلك انها لما فعلت في هذا العالم ما فعلت واثرت فيه الآثار العجيبة لم تر من الواجب ان تحلها قد فرغ بها لانها رسوم والرسوم اذا لم تتصل بالراسم بالكون اضمحل وضمحلت فسدت وانمحت فلا يستحيل فيطل ولا يبين حكمة الراسم

العقل

وقوته فلما كان هذا هكذا وكانت النفس هي التي اثرت هذه الآثار العجيبة في العالم احال ان تكون هذه الآثار باقية وذلك انها لما رجعت الى عالمها وصارت فيه ابصرت ذلك البهاء والنور والقوة فاخذت من ذلك النور وتلك القوة والقدرة الى هذا العالم فايدته بالنور والحيوة والقوة فهذه حال النفس وعلى هذا تدبر حال هذا العالم ولم نزل نريد ان نستزيد بيانا في ذلك وننشده ونحرره فنقول ان النفس لا تهبط باسرها الى هذا العالم السفلي الحسي لا النفس الكلية ولا انفسنا لكن يبقى منها شيء في العالم العقلي لا يفارقه البتة لانه لا يمكن ان يكون الشيء يفارق عالمه مفارقة تامة الا بفساد او الخروج من ذاته فالنفس وان كانت هبطت الى هذا العالم فانها متعلقة بعالمها الاعلى فقد يمكن ان تكون هناك ولا تخلو من ان تكون هاهنا فان قال قائل فلم لا نحس بذلك كما نحس بهذا العالم قلنا لان العالم الحسي غالب علينا وقد امتلات انفسنا من شهواته ومن لذاته واستماعنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللغط فلا نحس بذلك العالم العقلي وبما يؤدي الينا النفس منه ومتى علونا هذا العالم ورفضنا شهواته الدنية ولم نشتغل بشيء من احواله قوينا على ان نحس بالشيء الفائض علينا منه بتوسط ولا نقدر ان نحس بالشيء الكائن في اجزاء النفس قبل ان ياتي ذلك على النفس كلها كما انا لا نقوى على ان نحس بالشهوة ما دامت ثابتة في قوة الشهوانية فاذا هي سلكت الى القوة الحسية والى القوة الفكرية الذهنية احسسنا بها واما قبل ان يصير فيها بين القوتين فانا لا نحس بها ولو لبثت هناك زمانا طويلا ونقول ان لكل نفس شيئا متصلا بالجسم سفلا ومتصلا بالعقل علوا والنفس الكلية تدبر الجسم الكلي

وانا نقوى على ان نحس العالم العقلي ويأتي ذلك الينا النفس منه متى علونا

ببعض قوتها بلا تعب ولا نصب لانها لا تدبره بفكر كما يدبر انفسنا ابداننا بل انما تدبره تدبيرا عقليا كليا لا فكر فيه ولا روية وانما صار تدبيره بلا روية لان الجرم كلي لا اختلاف فيه وجزؤه شبيه بكله وليس بذي مزاج مختلف ولا اعضاء متشابهة فيحتاج الى تدبير مختلف لكنه جزء واحد متصل متشابه الاعضاء وطبيعة واحدة لا اختلاف فيها فاما النفس الجزئية في هذه الابدان الجزئية فانها تشرف ايضا بالجزء الذي تدبره فيها الا انها لا تدبرها الا بتعب ونصب لانها انما تدبرها بفكر وروية وانما صار تدبيرها بفكر لان الحس يشغلها بالنظر الى الاشياء الحسية ويدخل عليها الالام والاحزان ويورد عليها من الاشياء الخارجة من الطبيعة فهذه الاشياء تشغلها وتحيلها وتمنعها من ان تلقي بصرها الى ذاتها والى جزئها الباقي في العالم العقلي وذلك ان الامور الدنية قد غلبت عليها كالشهوة المذمومة واللذة الدنية فرفضنا امورها التي لنا ورفضنا لذلك هذا العالم الحسي وهي لا تعلم انها قد تباعدت من اللذة التي هي لذة حق اذا اضافت الى اللذة الدائمة التي لا بقاء لها ولا ثبات فان قويت النفس على رفض الحس والاشياء الحسية الداثرة ولم تتمسك بها دبرت هذا البدن بما هو اليسير بلا تعب ونصب وتشبهت بالنفس الكلية وكانت كهيئتها في السيرة والتدبير ليس بينهما فرق ولا اختلاف

بسم الله الرحمن الرحيم الميمر الثامن وصفة النار هي مثل صفة الارض ايضا وذلك ان النار انما هي كلمة ما في الهيولى وكذلك سائر الاشياء الشبيهة بها والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ولا هي من احتكاك الاجسام كما قد ظن قوم وانما تظهر النار من احتكاك الاجسام الحسية لان في كل جسم نارا

اصطكاك

احتكت الاجسام بعضها ببعض سخنت فظهرت النار منها وليست النار منها وليست الهيولى ايضا نارا بالقوة ولا هي تحدث صورة النار لكن في الهيولى كلمة فعالة تفعل صورة النار وصورة سائر الاشياء والهيولى قابلة لذلك الفعل والكلمة التي فيها هي النفس الكلية التي تقوى ان تصور في الهيولى كل وسائر الصور السماوية وهذه النفس انما هي صورة النار وكلمة فيها وكلتاهما شيء واحد اعني الحيوة والكلمة ولذلك قال افلاطن ان في كل جرم من الاجرام المبسوطة نفسا وهي الفاعلة لهذه الآثار الواقعة تحت الحس فان كان هذا هكذا قلنا ان الشيء الذي نعرفه هاهنا النار هي حيوة ما نارية وهي النار الحقيقية

فالنار اذا التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى ان تكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حيوة وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك النار فقد بان وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي القيمة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك ايضا فانهما هناك حيان كما هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك الجواهر لحي وهي التي تفيض على هذين اللذين هاهنا الحيوة والدليل على ان الاسطقسات التي هناك هي حية ان الاشياء التي تتولد منها وذلك انه يتولد من النار حيوان ومن الماء حيوان والهواء والحيوان الذي يتولد في الهواء اكثر قليلا واما الحيوان الذي يتولد في الماء بين غير ان الحيوان الذي يتولد من النار خفية قليلة والحيوان الذي يتولد في الهواء لا يؤثر في الهواء فيما الماء والارض والدليل على ذلك الاشياء المكونة من الرطوبات التي فينا مثل اللحم وسائر الاعضاء الشبيهة به وذلك ان اللحم والدم جامد والدم ذو حس واللحم كان منه اللحم لا يحس وكذلك سائر الحاسات البدن لا يحس

الحقيقية

تكون

والبدن المركب منها يحس وينفعل وان كان هذا على ما وصفنا رجعنا الى ما كنا فيه وقلنا ان هذا العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان كان هذا العالم الحسي كله حيا فبالحري ان يكون ذلك العالم اتم تماما واكمل كمالا لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان العالم الاعلى في غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها التي هاهنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثمة سماء ذات حيوة وفيها الكواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير انها انور وليس بينها افتراق كما نرى هاهنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست قفرا لكنها عامرة وفيها الحيوان كلها الطبيعية الارضية التي هاهنا وفيها نبات مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية وما يجري جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائية كلها وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والاشياء التي هناك كلها حية وكيف لا تكون حية شبيهة بذلك الهواء والاشياء التي هناك كلها حية وكيف لا تكون حية وهي في عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبايع الحيوان التي هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى وارفع من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية البتة فان انكر قولنا وقال كيف يكون في العالم الاعلى حيوان وسماء وسائر الاشياء التي ذكرنا قلنا ان العالم الاعلى هو الحي التام وفيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة توجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في تلك الكيفية

الواحد طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الاشيا الطيبة
الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر والاشيا الواقعة تحت السمع اي اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشيا
الواقعة تحت الحس هذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفنا لان تلك الكيفية
حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفنا ولا تضيق عن شيء منها من غير ان تختلط بعضها
ببعض وتفسد بعضها بعضا بل كلها فيها محفوظة كان كل واحد منها قائم على حدته والاشيا
التي هناك وان كانت مبسوطة فانك لا تجد شيئا منها الا وهو موشى بكثير من الصفات
التي فيه من غير ان تعظم اي تربو كما تعظم الاشيا الجسمانية وتربو والعقل الذي هناك ليس بمبسوط
كانه شيء لا شيء فيه ولا النفس التي هناك بمبسوطة على هذه الصفة بل العقل وسائر
الاشيا التي هناك موشاة بجميع الصفات الملائمة بكل واحد واحد وانما يكون الشيء موشا با
لصفات وهو مبسوط اذا كان من الاوائل الاولى اي الحيوانية ولم يكن من الاوائل الثانية
اي الحسية المركبة اعني بذلك ان فعل الاول الذي من الاوائل الاخر واحد مبسوط اي ذو
قوة واحدة واما فعل الاول الذي من الاولى فكثير اي ذو قوة كثيرة والعلة في ذلك ان
كل شيء قريب من العلة الاولى كانت افاعيله يسيرة اكثر وكلما ابعد عنها كان اقل واضعف
وذلك ان العقل يتحرك دائما بحركات مستوية تشبه بعضها بعضا وعلى حالة واحدة وليس
تفرد العقل بواحد من حركاته بل هو جميع حركاته وحركته الجزوية ايضا ليست بواحدة
ولكنها كثيرة ايضا الا انها كلها قريبة الحركة الشيء الاخير قبل حتى يكون شيء واحد
مبسوط ذو قوة واحدة والحركات الكائنة من اول حركة العقل واخر حركاته كل واحد

منها في جميع الحركات التي تحتها فاما الحركة الاخيرة فكانها خط ما يتحرك حصل في نهاية الاجزاء
لا اختلاف فيها وحركة العقل الاخيرة ليست فيها فضل كثرة وذلك انه ليست فيها قوة اخرى
الا انه فعل حياة فقط يحيها او يبين الشيء الذي لا فعل له اختلاف في هذه الحركة اعني حركة العقل
الاخيرة ليست حياة لجميع الاشيا كثيرة لكنها حياة واقعة على شيء واحد ولذلك صارت شخصية
واقعة تحت الحس ولذلك صار الشيء الشخصي ليس هو كله حياة وينبغي ان يكون الشيء
انما كان عقليا ان يكون حياة والا يكون فيه شيء ليس بحي ونقول ان حركات العقل هي
جواهر وليس جوهر من الجواهر التي بعد العقل الا وهو من فعل العقل وانما يفعل العقل
الجواهر بحركاته لانه اول فعل الفاعل الاول الحق فلذلك صار له من القوة ما لغيره
والعقل يتحرك في الجواهر والجواهر تتبع الحركات وانما يتحرك الحق في مفرد الحق
ولا يبرح من تلك المحلة وهذا الموضع انما هو موضع للعقل وحده وليس هذا الموضع
بمبسوط كانه بسيط ساذج لكنه مبسوط موشى والعقل دائم الحركة فيه الساكن وانه سكن
لم يفعل الشيء وان لم يفعل لم يكن عقلا البتة ولا يمكن الا يفعل العقل وفعله انما
هو حركته وحركته عقلية وحركة سائر الجواهر متممة لجميعها فكلها جوهر وكلها
انما هو من حركات العقل فجواهر العقل حافظ لجميع الجواهر التي تحته وحياة
العقل حافظة لكل حياة تحتها فكل ما سلك هناك عقلا كان او حياة فانه سلك
في مسلك حيواني ومر على الاشيا حية وكان السالك في هذه الارض انما سلك
في مسلك الارض والاشيا التي يمر بها انما هي ارضية كلها وان كان ذلك كثيرا مختلفا

كذلك من سلك في تلك الارض الحيوانية انما يسلك في مسلك الحياة والاشيا التي يمر بها هي حياة
ايضا والحي السالك في تلك الارض الحيوانية وانما يسلك ضروبا من طرق الحياة طرقا بعد طرق
غير انه وان سلك ضروب تلك الطرق فانما يسلكها الى ان ياتي الى اخرها من غير ان ينطلق
اولها خلاف ما يكون هاهنا في العالم السفلي فان للسالك طرقا ما اذا صار في موضع
اخر من هذا الطريق الارضي فارقا له وجميع اجزاء ذلك الطريق وانما يكون في موضع
اخر من هذا الطريق الارضي فارق اوله وجميع اجزاء تلك الطريق وانما يكون في اخره فقط
اعني في الموضع الذي هو فيه واما السالك في ارض الحياة فانه يسلك الى تلك
الارض من غير ان يفارق منها الا اولها ويكون في اخرها وفي اعلاها وفيما بين ذلك في
حالة واحدة فانه وان لم يسلك في تلك الارض مسلكا سواء كان في بعض تلك الارض
اكثر سلوكا وفي بعض اقل او كان في بعضها دون بعض لم يكن السالك في تلك الارض
عقلا كان او حياة بالفعل لكنه يكون عقلا وحياة بالقوة فيكون ناقصا واقعا تحت
الكون والفساد فاما العقل والحي الذي بالفعل فهما في معقول وكليته بالسواء
فان كان هذا هكذا ان الاشيا كلها من العقل والعقل هو الاشيا فاذا كان العقل
كانت الاشيا واذا لم يكن الاشيا لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشيا
لان فيه جميع صفات الاشيا وليس فيه صفة الا وهي تفعل شيئا مما يليق بها وذلك انه
ليس في العقل شيء الا وهو مطابق لكون شيء اخر فان قال قائل ان صفات العقل انما هي
لذلك الشيء وليست تجاوزه البتة قلنا ان صفة العقل على هذه الحال كنت قد قصدت به

وصيرته جوهرا دنيا حسيا ارضيا اذ صار يجاوز ذاته وصار صفات اثر لتمامه فقط
ولا يكون شيء بين العقل وبين الحس وهذا افسح مما الا ان يكون هو والحس شيئا واحدا ونقول
نمثل قولنا هذا بامثال عقلية فنعلم كيف العقل وانه لا يرضى ان يكون واحدا فهو دائما يكون
شيئا غير واحد الوحدانية والتمثال يريد ان نمثل به الصورة الكلية النباتي والحيواني
فانك ان جردت هذه كلها واحدا واحدا وجدتها ان كل واحد منها وان كان واحدا
فانه موشى باشيا كثيرة مختلفة واما الكلية الفاعلة التي في الهيولى الشيء فهي وان كانت
واحدة فانها مختلفة الصفات اقول انما يصير الشخص واحدا كثيرا مثل الوجه فانه وان كان
شيئا واحدا فان الكلية التي فيه تصير بعض الوجه عينا وبعضه انفا وبعضه فما والانف
ليس وان كان واحدا فانه ليس بواحد محض لكنه مركب من اشيا كثيرة من عروق وعصب
وغضروف وعروق ولحم واعضا وان كانت واحدة فانها مركبة من عناصر البدن الاربعة
فاللحم وما يشبهه والدم ايضا وان كان واحدا فانه مركب من اشيا اخر وهذا يكون على هذه
الصفة الا ان يبلغ اوائل الاولى الهيولى والصورة التي هي الطبيعة البسيطة وحدها
ولذلك يكون العقل واحدا ولا واحدا غير انه يكون هذه الصفة فيها وشرف
وافضل من الصفة الجسمانية التي ذكرنا انفا فكذلك ان العقل واحد وهو كثير وليس
هو كثيرا كالجنس بل هو كثير بان فيه كلمة تقوى على ان تفعل اشيا كثيرة وهو شكل
واحد غير ان شكله شكل عقلي والعقل انما يكون محدودا بتحديد شكله
ومن ذلك الشكل تنبعث جميع الاشكال الباطنة والظاهرة ومن تلك الكلمة
٢ الكلمة تنبعث القوى والعقل الذي تحت العقل وليس قسمة العقل مثل قسمة

الجسم وذلك ان قسمة الجسم تكون بخط مستو الى خارج والى قسمة العقل فانها تكون الى داخل اعني
اي في داخل الاشيا اقول ان في العقل جميع العقول والحيوان وذلك انها تنقسم فيه القسمة
في العقل ليس بان الاشيا هناك قائمة فيه وذلك ان الاشيا ركبت لكنه فاعل الاشيا على انه
يفعلها اشيا بعد شي بترتيب وتفنن ولها الفاعل الاول فانه يفعل الاشيا كلها التي
فعلها بتوسط معا في خطوة واحدة ونقول انه كما ان في العقل جميع الاشيا التي
تحت كل في الحي الحق جميع طبايع الحيوان وفي كل واحد من الحيوان ايضا حيوانا
كثيرة الا انها اقل واضعف من الحيوان الذي هو اعلى وليس يزال الحيوان ينزل في الحي
الذي يليه ابدا الى الحيوان الصغير الضعيف القوة فيقف هناك فيكون ذلك
الحي الذي وقفت فيه قوة الحي الحق شخصا حيا وهذه القسمة قسمة مختلفة
ولقول ان الحيوان وان كان بعضها في بعض فكلها واحد فانها الذي تختلف
فيها كلها ما المحبة التي قبلت انها في كامل المحبة التي ذكرناها وانها في العالم
الحسي فانها واحدة من الاوائل التي هي تؤلف بين الاشيا الا انها ربما قهرتها
الغلبة فتفرق ما ألفت وجمعت واما المحبة الحقيقية فهي الفعلية فيولف جميع الاشيا ٢ الحقيقية
كلها العقلية الحيوانية جمعا عقليا وتصيرها واحدة عقلية ولا تفرق ابدا
لانها ليست هناك غلبة تغلب تلك المحبة لان ذلك العالم كله بالروح حياة
محض ليس فيه اختلاف البتة ولا تضاد وانما الاختلاف والتضاد في
هذا العالم فلذلك انما قويت الغلبة على المحبة فتفرق الاشيا التي جمعتها
المحبة فاما العالم الاعلى فانما هو محبة فقط وصوت ينبعث منها كالحق

كما قلنا

كما قلنا ذلك مرارا اولا فلا يفرق كما بينا آنفا وهذا باب لم يوجد له راس في
النسخة ونقول الفعل افضل من القوة في هذا العالم واما في العالم الاعلى فالقوة
من الفعل وذلك لان القوة التي في الجواهر العقلية لا يحتاج الى الفعل من شي الى شي آخر
غيرها الا انها تامة كاملة بها تدرك الاشياء الروحانية كما تدرك الاشيا الحسية والقوة
هناك كالبصر ههنا فاما في العالم الحسي فانها تحتاج الى ان تخرج الى الفعل والى ان
تدرك الاشيا المحسوسة ونعلم ان تلك قوى الجواهر التي ليستها في هذا العالم
وذلك انها لم تقدر على ان تصل الى جواهر الاشيا وقويها الا ان تخرج القوى
فاحتاجت في ذلك الى الفعل فاما اذا كانت الجواهر مجردة والقوى مكشوفة فقد
اكتفت القوى بنفسها ولم يحتج في ادراك الجواهر الى العقل فان كان هذا
هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا كانت في المكان العقلي فانما ترى ذاتها او
الاشيا التي هناك بقوتها لان الاشيا التي هناك بسيطة والبسيط لا يدركه
الا البسيط مثله واذا كانت في هذا المكان الحسي لم تنل ما هناك الا بتعب شديد
لكثرة القشور التي لبستها والتعب فعل والمكتسب الفعل لم يكتسب المركب لا
يدرك الاشيا البسيطة لكنه ادراكها فان النفس اذا ادركها صارت في هذا العالم
الحسي لم تنل ما في العالم العقلي الا بفعل يستفيده ههنا لا بقوتها فلذلك
لا يدرك الاشياء التي كانت تراها في العالم العقلي لان الفعل يستوفي
القوة في العالم الحسي ويمنعها من ادراك الشي بالقوة واما كمال الفعل
ما كانت تدركه فان قال قائل ان المدرك انما ادرك الشي بالقوة وادركه

السفلى والفعل وان كانا كلاهما لا تحتاج لها في العالم الاعلى هو بالقوة فقط

بالفعل كان ذلك انبت واقوى لان الفعل انما هو تمام قلنا اجل لكنه اذا كان المدرك يدرك الشي
يقبل اثره فان القوة تكون حسا كانها تقبل اثر الشي وللفعل انهم ذلك الاثر فيكون الفعل حينئذ متمم ٢ الفعل متمم له
القوة فاما اذا كان المدرك يدرك الشي من غير ان يقبل اثره فالقوة حينئذ تكتفي بنفسها في ادراك
الشي فان كانت تكتفي بنفسها ثم اتاها ان يدخل عليها فاضيها ذلك الاثر وافسدها الا انها
انما كان دخلا فيها ولم يكن من جوهرها فان قال قائل اذا كان هذا هكذا افقد فسدت قوة النفس التي بها كانت
تدرك الاشيا العقلية ادراكا صحيحا اذا صارت لا تدركها الا بالفعل لان الفعل مفسد للقوة قلنا لم تفسد
القوة لكنها تحتجب عن النفس عند دخول الفعل عليها فقط والدليل على ذلك ان النفس اذا تركت استعمال
الفعل في الاشيا العقلية ولم يحتج الى الفكر في ذلك العالم رجعت تلك القوة اليها فانهضتها ٢ في ادراكها
لم تفارق النفس وترى النفس الاشيا التي كانت تراها واذا لم يحتج الى الفعل لان الفعل ضرب
من ضروب الروية وذلك ان الفعل انما يكون في الشي المرئي واما ان يكون في الشي الطبيعي
فاما القوة الناطقة فانما تكون في الجواهر التي تقوم من الاشيا وقوعا صحيحا بغير روية
ولا فكر وذلك انها تنال الاشيا عيانا فان قال قائل فاذا كانت النفس انما كانت في هذا العالم لم
فكيف تعلم الاشياء التي في العالم العقلي وكيف تدركها اما بالقوة التي كانت تعلمها
بتلك وهي في ذلك العالم ام تفعل ما غير تلك القوة فان كانت تعلمها بتلك
القوة لم يكن بد من ذلك الا ان تدرك الاشياء العقلية ههنا كما كانت تدركها
هناك هذا لانها هناك مجردة محضة وهي ههنا مشوبة بالبدن وان كانت تدرك ٢ النفس
الاشيا ههنا بفعل او بالفعل غير القوة فلا محالة انها تدرك الاشيا العقلية بغير قوتها
التي لها وهذا محال لان كل مدرك لا يدرك شيئا من الاشيا الا بقوتها الغريزية التي لا

تفارق الشي الا بفساده قلنا ان النفس تعلم الاشياء العالية العقلية ههنا بالقوة
التي كانت تعلمها وهي هناك غير انها لما صارت في البدن احتاجت الى شي ينالها
الاشيا التي كانت تنالها مجردة فاظهرت القوة الفعل وصيرته علة لان النفس كانت
تنالها مكتفية بقوتها في العالم الاعلى ولم تكن محتاجة الى الفعل فلما صارت ههنا احتاجت
احتاجت الى الفعل ولم تكتف بقوتها والقوة في الجواهر العقلية العالية هي التي تطلق الفعل وتتمه
واما في الجواهر الجرمية فان الفعل هو الذي يتمم القوة ويأتي بها الى الغاية فان كان هذا هكذا
رجعنا فقلنا ان الشي الذي ترى النفس به الاشيا العالية يراها هناك وهي ههنا
قوتها وفعلها انما هو نهوض تلك القوة وذلك انها اشتاقت الى النظر الى ذلك العالم
فنهضت قوتها واستعملتها في الاستعمال التي كانت تستعملها وهي هناك الا انها كانت
تدرك الاشيا هناك باهون السعي ولا تدركها ههنا الا بتعب ومشقة وانما نهضت
في خواص النفوس لانه من كان من اهل السعادة وبهذه القوة ترى النفس الاشيا الشريفة
العالية كانت هناك او ههنا واذا نهضت قوة النفس وتركت سلك العالم نطقت
ووصفته بتامل الافكار والعقول فبأي شي يحتاج الى ان يأخذ الاوائل في شي آخر لان
الاشيا التي في ذلك العالم هي الاوائل وليس من ورائها اوائل اخر فمن اجل ذلك حل
الفعل عليها واحدا كانت في العالم الاعلى ام في العالم الاسفل فصارت النفس ترى ههنا
بالقوة التي كانت تريها وهي كانت هناك غير انها تحتاج الى ان تنهض قوتها ولا حاجة
لها الى ذلك في العالم اذا كانت هناك وانما اعني بالنهوض ان النفس اذا ارادت

علم العالم العقلي رفعت قوتها من دناءة هذا العالم السفلي وذلك بمنزلة رجل صعد
الجبل والقى بصره علوا وسفلا فرأى ضروبا من الاشياء لا يمكن غيره ان يراها ممن لم يصعد ذلك الموضع
كذلك النفس اذا رفعت قوتها الى العالم الاعلى رأت اشياء لا يراها احد ممن لم يفعل
كما فعلت وقوتها هي بصرها الذي تبصر به ما هناك فان تحت المعاني كانت غرايبها اذا كانت
في العالم العقلي لم تحتج الى ان ترفع بصرها الى فوق وهذا الارتفاع هو فعلها الذي تنال
به ما هناك اذا كانت في هذا العالم واذا ارتفعت قوة النفس في هذا العالم السفلي
فانها ترتقي اولا الى السماء ثم من السماء الى فوق السماء فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان
الذكر انما يبدو من السماء لان النفس اذا صارت الى الاشياء السماوية تذكرتها وعلمت انها
هي التي تعرف قبل ان تصير في العالم السفلي وليس الان بعجب ان تكون اذا صارت في السماء
ووقفت هناك ان تذكر حال الاشياء التي رأت وفعلت في هذا العالم السفلي وان
تذكر الاشياء السماوية لانها ثابتة قائمة بتلك الاجرام والاشكال ولم تتغير
ولم تستحل عن جواهرها واشكالها فان قال القائل ولو ان الاشكال السماوية تغيرت
تغيرت ولم تبق على حالها الاولى اترى النفس اذا رأتها أنكرت معرفتها ام لا قلنا
نعم تعرفها من قبل هيئاتها وخاصة افاعيلها وليس في ذلك بمحال ان يبطل آثار
الشيء ويبقى هيئاتها فان كانت السماء ذات نطق كبعض الاولين فالواجب الحرى
ان تكون تعرفها وان تغيرت حالها فان قال القائل فاذا انحدرت النفس من العالم تعرفهم
العقلي وصارت في الاجرام السماوية فكيف تقدر ان تتوهم ذلك العالم وتذكره

لم يكن ذا

صورها ويقدرها المسئلة في النفس

لم يكن ذات ذكر قبل ان تنحدر اليه قلنا ان النفس تستفيد الذكر اذا صارت في السماء
العالم العقلي وهي وان كانت ذات ذكر بعد الا انها لا تحتاج الى الذكر ما دامت في السماء
لانها لم تصر بعد في العالم الكثير فتحتاج الى ما لم يمر عليها الاكوان التي لا يكون الا بزمان كثير فتنسى
ما في العالم العقلي النسيان لكن ولذلك تكتفي الحركة اليسيرة حتى تذكرها في العالم العقلي فان
قائل ان كانت علة الزمان والاكوان تستغني بها النفس عن كثرة الذكر فلا حرى ان كثرة
٢ اعتنقت اعتقت انتقت اعتشقت — الاكوان وطول الزمان يعني الذكر وذلك انه اذا اعتنقت الاكوان النفس ثم انسيت
ما كان فيها قبل ان يدخل في الكون والا يذكرها لبعدها من الحال الاولى التي كانت فيها
وحلولها في الحركة الدائمة سفلا فتكون النفس لا تذكر البتة شيئا واذا لم تذكر
لم تقدر على ان تتوهم عالمها العقلي فاذا لم تتوهمه لم تحرص على انتيتها فتكون
كالنفس البهيمية وهذا قبيح جدا قلنا ان النفس وان كانت انحدرت من العلو الى
السفل فليس باضطرار ان تنحدر النفس الى كل عمق او تتحرك سفلا دائما بل تتحرك
الى مكان ما ثم تقف هناك واذا نسيت الكون فليس من الواجب ان تسلك في كل
كون الى ان يبلغ اخر الاكوان بل ينتهي الى بعض الاكوان وتقف هناك فلا تبرح ولا
تحرص على الخروج منه علوا حتى تصير فوق كل كون كانت فيه من الحالة الاولى ونقول
بقول مختصر ان النفس المنتقلة من مكان الى مكان المستحيلة من كون في ذات ذكر
لان الذكر هو للاشياء الماضية التي قد مضت فلذلك صار للقابل
هناك مساغ ان نقول ان النفس ذات ذكر فاما النفس الثابتة في مكان
واحد ولا يغيب عنها شيء مما في ذلك المكان فقد يجب ان نفحص عن نفس الشمس

الفحص عن ذكر نفس الشمس والقمر وغيرهما من الكواكب

المسئلة في الكواكب وهل تذكر بعض الاشياء

المسئلة في انه ليس للكواكب نطق ولا فكر لانها لا تطلب شيئا

والقمر وغيرهما من سائر الكواكب هل هي ذوات ذكر فنفحص اولا عن نفس الكل هل تذكر شيئا
ثم نحتوي على الفحص عن نفس المشتري هل يذكر شيئا غير انا فحصنا عن ذلك لم نجد
٣ ذكرها لم — بدا من الفحص عن اذهان انفس الكواكب وفكرها ما هي وكيف هي وذلك بعد ان يكون قد علمنا
ما اذهان ذات اذهان فنبدئ ونقول ان كانت الكواكب لا تحتاج الى شيء مما يحتاج في هذا العالم
السفلي الارضي فانها لا يطلبها اليهم فان كانت لا تحتاج الى شيء ولا يطلبه فانها لا تحتاج الى ان
تستفيد علم المركب اولا فانما احتيج الى الفكر والمقاييس والاذهان انما تكون من اجل علم ما
يستفاد بها وقد قلنا انه لا حاجة بها الى علم تستفيد مما تحتها ولا تحتاج في تدبيرها الاشياء
الارضية كما يحتاج الناس الى حيل ولا فكر لانها انما تدبر العالم الارضي بنوع اخر لا بحيلة
ولا فكر ولا روية بل بالقوة التي جعل فيها المبدع المدبر الاول عز شانه فان قال قائل ان الكواكب ترى
العالم العقلي الذي فوقها وتحس البارئ دائما فانها دامت ترى ذلك العالم فليس تحتاج الى
ذكر لانه بين يديها تراه عيانا لا تغيب عنها فان قال القائل فان كفت النفس عن النظر الى ذلك
العالم فليس تحتاج الى ان تذكره فيكون ذات ذكر ايضا قلت انما كان الشيء على نوع من الانواع
او على حالة من الحالات ثم كف عن ذلك النوع وبطل عن الحال الاولى كان قابلا للاثار واما
الكواكب لا تقبل الاثر فلما كانت لا تقبل الاثار فانها لا تكف عن النظر الى ذلك
العالم فان قال القائل اتذكر انفس الكواكب انها قد دارت بالامس الارض كلها — دارت
او منذ سنة وانها كانت بالامس حية ومنذ شهر ومنذ سنة فانها لا تخلو
من ان تذكر ذلك اولا تذكره فان كانت لا تذكره فلا محالة انها ليست دائمة دارت
ذكر قلنا انها تعلم انها تدور على الارض وانها حية دائمة والشيء الدائم

المسئلة في الكواكب حالها لا تذكر الاشياء الحسية والعقلية وانه لها علوما حاضرة فقط ٥٥٥

هو ابدا

هو ابدا على حالة واحدة فلا ينتقل واما امس ومنذ شهر ومنذ سنة وما اشبه ذلك فانه
من جهة السلوك والحركة والحركة هي التي تجعل منذ امس ومنذ شهر وسنة واما الشيء بعينه
فواحد لا امس فيه ولا غيره بل هو ابدا والحركة هي التي تقسم الايام فتصيرها امس ومنذ
شهر ومنذ سنة وانما هي بمنزلة رجل عمد الى قدم الواحد فقسمه على اجزاء كثيرة
فلك حركة الفلك والكواكب فانما هي واحدة عند انفسها ونحن نقسمها ونفرزها
كثيرة ونجعل عدد الايام وذلك ان الليل يتلو النهار فاذا كان ذلك تجزئت الايام
وكثر عددها فاما العلو فان اليوم فيه واحد وليس هناك ايام لان ما هناك
نهار كله لا يتلوه ليل لكن هناك ابعاد مختلفة لا تشبه بعضها بعضا وفلك
البروج لا تشبه سائر الافلاك فلا بد لنفس الكواكب اذا صارت في بعض الابعاد
وفي بعض البروج ان يقال انها جازت ذلك البعد وخرجت من ذلك البروج وصارت
في هذه البروج فان قال القائل ان الكواكب ليست قد ترى الناس من العلو وكيف تقلبهم
في العالم السفلي وكيف ينتقلون من شيء الى شيء وكيف يستحيل الارض بعضها الى بعض
فان كانت ترى ذلك فلا بد ان تذكر الناس الماضي والامور التي قد
سلفت والقرون التي قد خلت فان كانت تذكر ذلك فلا محالة انها ذات
ذكر قلنا ليس من الاضطرار ان يكون الانسان الذي تذكر ما قد يرى ولا ان يتوهم
الوهم مثل الاشياء الارضية المحضة انما فهمها وعقلها باهون السعادة
ظهورها الحس وبيانها هذه الاشياء الواقعة تحت الحس ووقوعها
فلا ينبغي ان يدع الحس الجزئي الا ان يكون في علم الجزئي تدبير الكل وعلم الجزء

الزمان في العلو وحسن

داخل في علم الكل. والدليل على ذلك أشياء كثيرة أولها أنه ليس من الواجب أن يكون ما يرى
اللابث بعينه أن يحفظه كما قلنا آنفا وذلك أنه إذا كان الشيء المنظور إليه بالعرض فقط
لم يجنح النفس إلى حفظه وذلك إذا أحس الحس الشيء بلا مشيئة من النفس فإنما تقبل أثره
وحده من غير أن تقبل النفس ذلك إلا أن تقتصره داخل البدن أي في الوهم فإنها إذا لم تصيره
في الوهم فلا حاجة أن تفعل أما لقلة حاجتها إليه وأما لأنها لم تستلذه وأما لقلة منفعته
فإنه إذا كان الشيء المنظور إليه على هذه الحال لم تجذبه النفس إليها ولم تصيره في الوهم
ولم تذكره لأنها لم تحتج إليه وهو حاضر بين يديها فكيف تحتاج إليه إذا مضى فقد بان
أن الأشياء العرضية المحضة ليس من الاضطرار أن يجعلها النفس في الوهم فإن تجاحد
فقال إنه لا بد للنفس من أن تصير الشيء الذي وقع تحت الحس في الوهم قلنا إنه
وإن صيرته النفس في الوهم فإنما تصيره هناك ليلتزم الوهم أو يحفظه وتلك أن الحس
وإن كان قد أدرك ذلك الشيء فلا يحس اللازم [illegible] والدليل على ذلك ما نحن
قائلوه أنا إذا مضينا في الهواء قدما ولم نعلم أي جزء من أجزائه انفرج لنا أولا وأي جزء
من أجزائه انفرج لنا آخرا وأي جزء من أجزائه انفرج لنا ثانيا أما الآن لا نعتمد معرفة ذلك
وأما الآن لا نقدر عليه فلا نحفظ ذلك الانفراج ولا نتوهمه لأنا لا نحتاج إليه ولا ننتفع
بعلمه فإذا لم نتوهمه ولم نحفظه لم نذكره ولو كنا أيضا قوينا على المضي في الهواء دون
الأرض لما علمنا الفراسخ ولا في أي فرسخ نحن ولا كم فرسخا سرنا ولم نحفظ لو كنا إذا احتجنا
إلى الحركة وإنا علمنا أعمالنا ولم نضفها إلى الزمان فنقول إنا إذا عملنا هذا الشيء في شهر
أو في سنة لما ذكرنا شهرا ولا سنة ولا زمانا دون زمان ولكانت النفس تكتفي بعمرها

الشيء الذي

بمعرفة الشيء المعمول أنه معمول فقط وأما إذا كان يفعل شيئا واحدا دائما لم يحتج إلى حفظ
ذلك الشيء ولا أن يذكره إذ كان واحدا لا يتبدل فإن كان هذا هكذا وكانت الكواكب إنما تحرك
لتعقل أفعالها لا لتسلك أبعاد البروج ولم يكن غرضها ولا فعلها أن ترى الأشياء التي
تمر بها ولا كم مرت به منها وكم بقي لها في تلك الأبعاد لغرض لا تتعلق علاقة أن حركتها لأمر
آخر عظيم شريف فلذلك صارت تسلك تلك الأبعاد سلوكا دائما ونقول إن
الباري الأول لما كان هو الفاضل التام الفضيلة وفضيلته أتم وأكمل من جميع ذوي
الفضائل إذ كان هو سبب فضيلة كل ذي فضيلة الذين هم دونه وكان هو علتهم وهم
معلولون كان الواجب أن يكون هو الذي يفيض أولا الحياة والفضيلة على الأشياء
كلها التي هي دونه وهي معلوله فيفيض عليها على درجاتها ومراتبها فما كان منها
أكثر قبولا أحرى أن يقرب منه ويكون القابل الأول لشرف جوهره وحسن بهائه وتمام
ذلك ويتوسط بين الباري وسائر المعلولات أن يجعل هذا الشيء الفاضل الجوهر أول
من يقبل ما يفيض عليه من الحياة والفضائل ويكون هو الذي يفيض بعد ذلك على ما دونه
ما يقبل وقد قبل من الباري ثم يكون قبوله الحياة والفضائل المفاض عليه من الباري
دائما أبدا ويفيض على ما دونه دائما لأنه إذا كان هو القابل الأول وفي درجة العليا
القريبة من الباري ثم كان الواجب أن يكون هو أتم وأفضل من جميع ما تحته لقربه من
الباري وشرف جوهره وحسن قبوله الفضل والحياة ولذلك صار بحيث كان
المثال الأول الذي أظهر فيه فضائل الباري سبحانه وإليه يفيض الكل الفضائل
الكريمة ولذلك يجب أن يفيض منه أعني من العقل على النفس لأنها مثال من العقل

ومن العقل كان المنطق الظاهر إنما هو منطق العقل وفعله كله إنما هو بمعرفة العقل
والحياة التي يفيضها على الأشياء كلها إنما هي من العقل بأسره والعقل والنفس هما
بمنزلة النار والحرارة وأما العقل الكلي فكالنار والنفس كالحرارة المنبثة من النار على
شيء آخر غيرها إلا أنه إن كان العقل والنفس إنما هما بمنزلة النار والحرارة فإن الحرارة
إنما تسيل من النار سيلانا وتسلك سلوكا إلى أن تأتي الشيء القابل لها فيكون فيه
وأما العقل فإنه يثبت في النفس من غير أن يسيل منه قوة من قواها ونقول إن النفس
عقلية إذ صارت من العقل غير أنها وإن كانت عقلية فإن عقلها إنما يكون بالفكر
والروية لأنه عقل مستفاد فمن أجل ذلك صارت الفكرة تفكر وتروي لأن
عقلها ناقص والعقل هو متمم لها كالأب والابن فإن الأب هو المربي للابن
المتمم له فالعقل هو الذي يتمم النفس لأنه هو الذي ولدها ونقول إن
الشخص للنفس إنما هو من العقل والمنطق الكائن بالعقل إنما هو للعقل لا
للشيء الواقع تحت البصر وذلك أن النفس إذا رجعت إلى ذاتها ونظرت
إلى العقل كان كل فعلها منسوبا إلى العقل وينبغي أن لا يضيف فعلا من الأفعال
إلى النفس العقلية إلا الأفاعيل التي تفعلها النفس فعلا عقليا وهي أفاعيلها
الذاتية الممدوحة الشريفة وأما الأفاعيل الدنية المذمومة فلا ينبغي أن
تنسب إلى النفس العقلية بل تنسب إلى النفس البهيمية لأنها آثار واقعة على
هذه النفس لا على النفس العقلية ثم نقول إن النفس الشريفة بالعقل ازدادت
شرفا لأنه أبوها وغير مفارق لها ولأنه لا وسط بينهما بل النفس تلي العقل

وهي قابلة

وهي قابلة لصورته لأنه بمنزلة الهيولى للعقل ونقول إن الهيولى العقلي شريفة جدا لأنها
بسيط عقلا غير أن العقل أشد منها انبساطا وهو محيط بها ونقول إن هيولى النفس
شريفة جدا لأنها بسيطة جدا لأنها بسيطة عقلية غير أن النفس أشد انبساطا منها وهي محيطة
بها ومؤثرة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل فلذلك صارت أشرف وأكرم من الهيولى
لأن تحيط بها وتصور فيها الصور العجيبة والدليل على ذلك العالم الحسي فإن من رآه لم
يلبث أن يكثر تعجبه ولا سيما إذا رأى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة
السائرة التي فيها الظاهرة ومنها الخفية والأرواح الساكنة في هذا العالم من الحيوان والنبات
وسائر الأشياء كلها فإذا رأى هذه الأشياء الحسية التي في هذا العالم السفلي فليترق
تعلقه إلى العالم الأعلى الحق الذي إنما هذا العالم مثاله وليلقي بصره عليه فإنه يرى
الأشياء كلها التي لها في هذا العالم غير أنه يراها عقلية دائمة متصلة بفضائل وحيوة نقية
ليس يشوبها شيء من الأدناس ويرى هناك العقل الشريف قيما عليها ومعه مدبرا
لها حكمة لا يوصف بالقوة التي جعل فيه مبدع العالمين جميعا ويرى هناك الأشياء ممتلئة
عقلا وهناك فرح ولا تعب لأن المبدع المحض هناك إنما هو من أجل النور الفائض
عليها ولأن كل واحد منهم يحرص على الترقي إلى درجة صاحبه ولأن يلقى من
النور الأول الفائض على ذلك العالم وذلك العالم محيط بالأشياء كلها
التي لا تموت ومحيط بجميع العقول والأنفس كلها وذلك العالم ساكن
دائم السكون لأنه في غاية الإتقان والحسن فلا يحتاج إلى الحركة بأن ينتقل من حال
إلى حال ولو أراد الحركة والانتقال لما تقدر على ذلك لأن الأشياء كلها فيه

شئ منها خارجا عنها فينتقل اليه وذلك العالم ليس لا ينقصه التمام والزيادة لانه تام
فيغاية التمام والكمال وانما صار العالم الاعلى تاما كاملا لانه لا شئ فيه محيط لا يحيط
به علما وانا اعقل شيئا فانما يعقله من غير ان يطلبه او يروى فيه لكنه يعقله بانه
فيه ومن اجل ان شرفه ليس بمستفاد ولا عرض لانه دائم الشرف وكذلك سائر فضائله
دائمة تجرى مع الدهر لا مع الزمان والزمان انما يتشبه بالدهر والدهر مبدا
اردت ان تعرف ذلك العالم الشريف والاشيا التي فيه الشريفة الكريمة الدائمة
فكل بصرك وحده عن النظر اليها والق بصرك على النفس واجرهما فستعرف فضائلها
واذا جربت معها فتلقف بعض ما فيها واقبل على بعض فان في النفس اشيا شتى
منها العقل والحس فالزم العقل لان الحس انما يعلم الافراد من اشيا مثل قمرا
وبقراطيس فالحس لا يقوى الا نيل الاشياء الجزوية فقط فاما العقل فانه يعرف
الانسان المرسل ماهو والفرس المرسل ماهو وانما يعرف ذلك لانه ينال الاشياء
الكلية بقياس بتوسط المقدمات فاما هناك في العالم الاعلى فانه يدرك
الكليات احيانا لانها جواهر ثابتة قائمة دائمة والجواهر التي في ذلك العالم
الشريف كلها قائمة ثابتة في شئ واحد منها وانما هي قائمة فقط والقيام
هناك دائم بلا زمان ماض ولا آت وذلك ان الاتي هناك حاضر والماضي
موجود لان الاشيا التي هناك دائمة على حال واحدة لا تتغير ولا تستحيل وانما
هي على الحال التي يجب ان تكون عليها ابدا ولكل واحد من الاشياء التي في ذلك
هو عقل وانية والكل منها عقل وانية ايضا والعقل والانية هناك لا

العقل والانية في العالم الاعلى شئ واحد غير مفترق

فيه اشارة الى كيفية الشرف لاجل العالم العقل

تفترقان وذلك لان العقل انما هو عقل لانه يعقل الانية والانية انما هي انية
لانها انما يعقل من العقل والعلة التي من اجلها يعقل العقل ويعقل الانية غيرهما وهي
العلة المبدعة للعقل والعقل والانية ابدعا معا فمن اجل ذلك لا يفارق احدهما
الاخر وان كان العقل والانية اثنين فانهما عقل وانية وعاقل ومعقول لانه لا يمكن
العقل عاقلا الا ان لم تكن الغيرية موجودة اى ان لم يكن الشئ الذى هو موجود فان
كان هذا هكذا لعدنا فقلنا ان الاوايل انما هي العقل والانية والغيرية والهو
هو وينبغي ان يضاف اليها الحركة والسكون اما الحركة فلان العقل انما يعقل
بحركة واما السكون فلان العقل وان كان يعقل بحركة فانه لا يتغير ولا يستحيل
من حال الى حال اما الغيرية فمن اجل العاقل والمعقول فانه ان رفع رافع الغيرية
عن العقل صار واحدا محضا فيلزم الصمت ولا يعقل شيئا وينبغي ان تكون
الاشيا المعقولة مضافة الى الاشيا العاقلة واما الهو هوية فمن اجل ان
العقل عقل المعقول من غير ان يخرج عن حاله ولا يتغير بل عقل المعقول وهو
في سائر حالاته ايضا فان الشئ الذى يضم الجواهر العقلية هو الهوية
لقولنا ان الذى هو يفرق تلك الجواهر هو الغيرية والعقل الذى هو السيد
يوجد في النفس كثيرا لان النفس متصلة الا ان تتعدى حدودها او يريد
مفارقتها فانا فارقته كان ذلك هو موتها وفسادها فاذا اتصلت
به حتى كانها يصيرا كانهما شئ واحد حييت بحيوة دائمة وسرت نفسا الا
ها فان سال سائل وقال من صير العقل بهذه الحال ومن شرفه هذا الشرف قلنا

قلنا الذى ابدعه وهو الواحد الحق المحض المبسوط المحيط بجميع الاشيا البسيطة
والمركبة الذى هو قبل كل كثرة وهو علة انية الشئ وكثرته وهو فاعل العدد وليس
العدد اول الاشيا كما ظن ناس لان الواحد كان قبل العدد وكان الواحد غير محدود
لان الاثنين من الواحد فنقول ان الاثنين محدود عند الواحد وهما في نفسهما غير
محدودين فاذا قبل الحد صار عددا غير انه محدود كالجواهر اعنى انه جوهري فان
كان هذا هكذا كانت النفس عددا ايضا لان الاشيا الاولى ليست بجثة
للعظم لها بل هي روحانية وليس من جنس الجثث والاقدار وان كان الجثث
والاشيا ذوات الاقدار اخيرا الا ان يظن الحس انها الاوائل وليست باوائل بل
على ان الاشيا العالية شريفة ليست بجثث ولا ذوات اقدار الاشيا الجسمانية
مثل الحد البذور والنبات فان الشئ الشريف الكريم الذى في البذور و
النبات ليست في الرطوبة الظاهرة الواقعة تحت البصر لكن الشئ الخفي الذى
لا يقع تحت البصر وهو الكلمة العقلية العددية الجوهرية الذى فيه ونقول ان العدد
والاثنين الذى في ذلك العالم الاعلى انما هو العقل والكلمة المحض غير ان
الاثنين ليس بمحدود لعان انا نسبنا الى ذاتهما واما العدد الحادث منهما ومن الواحد
فانما هو صورة كل واحد من تلك الاشيا كان الاشيا كلها تصورت فيه اعنى في
العقل لان العقل هو الاثنان والعقل يتصور من الواحد بنوع الذى يتصور به
من ذاته وانما تتم الصورة التي يتصورها العقل في حالة البصر الذى بالفعل
وذلك ان الواحد صور في انية الاولى المبدع بتحرك العقل ليعقل المعقول

العدد ليس اول الاشيا

بالعقل فالعقل انما هو كالبصر الذى يبصر بالعقل وكلاهما شئ واحد فنريد ان نفحص عن
العقل وكيف هو وكيف ابتدع وكيف ابدعه المبدع وصيره مبصرا وانما هذه الاشيا وامثالها
مما تضطر النفس ان يعلمها ولا يفوتها منها شئ وتشتاق اشتياقا الى ان يعلم الشئ الذى
قد اكثرت فيه الحكماء الاولون القول واضطربوا فيه وكيف صار الواحد المحض الذى
لا كثرة فيه بنوع من الانواع علة ابداع الاشيا الكثيرة من غير ان يخرج من وحدانيته ولا
يتكثر بل اشتدت وحدانيته عند ابداعه الكثرة لو اضفنا الاشيا كلها الى شئ واحد
لا كثرة فيه ولو قلنا ذلك فنحن مطلقون هذه المسئلة ونثبتها غير انا نبتدئ ونتضرع
الى الله ثم ونسأله العون والتوفيق لايضاح ذلك ولا نسأله بالقول فقط
ولا نرفع اليه ايدينا الداثرة فقط لكنا نبتهل اليه بعقولنا ونبسط انفسنا
ونمدها اليه وننطرح اليه ونطلبه طلب ملحا ولا نغفل فانا اذا فعلنا ذلك انار
عقولنا بنوره الساطع ونفى عنا الجهالة التي تعلقت بنا من هذه الابدان
وقوانا على ما سألناه من المعونة على ذلك فبهذا النوع فقط نقوى على اطلاق هذه
المسئلة وننتهي الى الواحد الخير الفاضل وحده مفيض الخيرات والفضائل على من
طلبها حقا فنحن مبتدئون وقائلون من اراد ان يعلم كيف ابداع الواحد الحق الاشياء
الكثيرة فليلق بصره على الواحد الحق فقط وليخلف الاشياء كلها خارجا منه
وليرجع الى ذاته وليقف هناك فانه سيرى بعقله الواحد الحق ساكنا واقفا
عاليا على الاشياء كلها العقلية منها والحسية ويرى سائر الاشياء كانها اصنام
منبثة ومائلة اليه فبهذا النوع صارت الاشياء تتحرك اليه اعنى انه يكون لكل

ونتهي

انه على التعقيب بعد تركيب كيفية ابداع الواحد الاشياء الكثيرة

بيان الفعل والعلة

متحركت شيء ما يتحرك اليه والا لم يكن متحركا البتة وانما يتحرك المتحرك شوقا
الى الشيء الذي كان منه لانه انما يريد نيله والتشبه به فمن اجل ذلك يلقي بصره
اليه فيكون ذلك علة حركته اضطرارا وينبغي لك ان تنفي عن وهمك كل
كون زمان اذا كنت انما تريد ان تعلم كيف ابدعت الانيات الحقيقية الدائمة
الشريفة من المبدع الاول لانها انما كونت منه بغير زمان وانما ابدعت ابداعا
وفعلت فعلا ليس بينها وبين الفاعل المبدع متوسط البتة فكيف يكون لو
زمان وهي علة الزمان والاكوان الزمانية ونظامها وشرفها فعلة
الزمان لا تكون تحت الزمان بل تكون بنوع اعلى وارفع كنحو الظل من ذي
الظل وما اكثر العجائب الذي ترى سادة النجوم والانفس في ذلك العالم
محيطا بجميع الاشياء التي في هذا العالم وهذه الصور في ذلك العالم مما لها
الى اخرها الا ان ما هناك بنوع اخر اعلى وارفع ولست اعني به ان الصور
الدنية الكائنة في هذا العالم من العفونة هي في ذلك العالم الاعلى ايضا
بل الصور الطبيعية اعني انه يمكن ان يكون ما هاهنا هي هناك بنوع اكرم
واشرف ونرجع الى ما كنا فيه ونقول ان المشتري اذا راى هذه الصور
العقلية النقية الصافية نال من حسنها وضوئها على قدر قوته وكل
من كان هاهنا اتباعا لذلك العالم واصحابه عشق المشتري وراى ٢هنا
حسن ذلك العالم بما فيه من الصور الحسنة البهية واستفاد من ذلك
الحسن واستنار من حلك النور لان ذلك العالم الشريف نير كله من

نظر اليه

نظر اليه لانه يضيء عليه من حسنه ومن نوره حتى يصيرهم كانهم هو في الحسن والبهاء والنور
وكان الرجل الذي يرتقي موضعا عاليا شامخا ثم يطلع على ارض حمراء نيرة ويلقي بصره عليها
ويطيل النظر اليها يمتلي من ذلك اللون الاحمر الناصع الساطع فيتشبه بلون تلك الارض
وبهائها كذلك من الذي يصير على العالم الاعلى وينظر الى ذلك اللون الحسن النير واطال نظره اليه
افاده ذلك اللون والحسن فيتشبه وصار كانه هو في الحسن والبهاء غير ان اللون هناك انما
هو حسن الصورة ونورها بل الصورة هي كما هو حسن باطنها وظاهرها وذلك ان اللون الحسن
ليس هو غير الصورة ولا محمول عليها لكنه لم يمكن الناظر اليها ان يراها كلها باطنها وظاهرها
ظن الناظر ان ظاهرها هو اللون المنير فقط فاما الذي توغل في تلك الصورة بكلها وسلك
في كليتها فانه يرى تلك الصورة نظرا كليا في باطنها وظاهرها معا لانه انما ينظر اليها
وهو خارج منها لانها واقعة تحت الحس ولذلك لا يقدر احد جسماني ان ينظر الى تلك الصورة
كنه منظرها للعلة التي ذكرنا انفا فاذا اردت ان تنظر الى تلك الصور فارجع الى نفسك
وكن كانك نفس بلا جسم ثم انظر الى تلك الصور كانها شيء واحد لا اختلاف فيها فانك
متى فعلت ذلك رايت الصور باسرها رؤية عقلية وامتلات من حسنها وبهائها وكما
انك اذا اردت ان تنظر الى بعض سادة النجوم فانما تلقي بصرك عليه القاء كليا
كانك الى باطنه وظاهره تنظر الى نوره وحسنه عند نظرك فافعل اذا اردت ان تنظر
الى تلك الصور النيرة المضيئة البهية فانك ان قويت ان تراها رؤية لا انقصال فيها
ولا تفصيل قويت ان تنظر الى حسنها وبهائها فاذا لم يقدر احد ان ينظر الى ذلك
الضوء العالي فيلقي بصره على سادة النجوم ولم يحرص ان يراه رؤية مستقصاة فانه

انتباه لكي تنظر الى الصور الحسنة البهية التي في العالم الاعلى ٥

يرى فيه بعض ذلك العالم الاعلى لانه مثال وصنم له فاذا امتلا من حسن ذلك السيد
النير صار في الحسن والبهاء كانه متحد به لكيلا يكون كانهما شيء واحد وان يبقى على حاله حينا
به ولم يفصل ذاته منه صار هو السيد النير وان بقي على حاله منفردا بذاته وفصل ذاته
منه لم يكن هو وذلك السيد شيئا واحدا وذلك انه يكسوه من بهائه وحسنه فيكون كانه
هو في البهاء والحسن فان كان كذلك راى حينئذ هو والسيد من ذلك العالم واحدا وكلما اراد
ان يراه قوي عليه من اجل اتحاده مع ذلك السيد ومعونة السيد له فانه يترك ذلك السيد
بعد القاء بصره عليه ونيله من نوره وحسنه ورجع الى ذاته افترق ذلك التوحد
وصارا اثنين على ما كانا عليه قبل ان يتوحدا غير انه اذا اشتهى الاتحاد وصار صافيا نقيا انتهى
نقيا ولم يتدنس بادناس الجسم قدر ان يرجع الى ذلك السيد الذي فارقه فيتوحد
معه دائما غير ان الانسان يريح في رجوعه وذلك انه يعلم انه اذا توحد مع السيد
وكان كالشيء الواحد لم يخف عليه شيء مما تحته من فنائه العالم السفلي فلذلك
اذا التقى المرء الفاضل بصره على بعض الاشياء التي في السماء واطال النظر اليها امتلا من نوره
وحسنه وصار معه كانه شيء واحد خلفا الحسن من وراثه لئلا يرجع الى العالم الاسفل فيفارق
ذلك السيد ويعدم ذلك الحسن والنظر الى البهاء الاعلى فيلزمه لذلك لزوما شديدا
حتى اذا نظر اليه كان معه كانه شيء واحد وليس هو غيره فان اشتاق ان ينظر اليه
كانه شيء غيره رفضه والقاه عنه بعيدا فينبغي للمرء الفاضل المشتاق الى النظر الى العالم
الاعلى اذا اصطلح مع بعض سادة النجوم ان يكون على الصفة التي وصفنا وان يحرص
دائما ان يرى العالم الاعلى الذي فوق ذلك السيد الذي هو معه فان قوي نيل ذلك

فضل العالم الاعلى

العالم الافضل الاعلى من روية السماء ويحرص ان يصير فيه فانه ان صار فيه ورجع وقد حسنا
لها لها اساطع اللون المنير الذي نال من ثمة ولا يقدر احد ان يكون في حد الحس والحيوان
ان يروي من النظر اليه فان اراد احد ان يصير في العالم العقلي فليراه كانه شيء واحد
معه لا غيره فانه ان فعل ذلك دخل فيه وتقبل نور ذلك وحسنه وضوئه فيكون هو نيرا
مضيئا حسنا كانه هو وينبغي ان يعلم ان البصر انما ينال الاشياء الخارجة منه ولا ينالها
حتى يكون بحيث ما يكون هو وهو فيصح ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته
كذلك العقل اذا القى بصره على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهو
شيئا واحدا الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء
فلذلك يكون توحده معها بوجوه فيكون مع بعضها اشد واقوى من توحد الحس
بالمحسوسات والبصر كلما اطال النظر الى الشيء المحسوس اضر به المحسوس حتى
يصيره خارجا من الحس ان لا يحس شيئا فاما النظر العقلي فيكون بخلاف ذلك اعني
انه كلما اطال النظر الى المعقول كان اكثر معرفته واجب ان يكون عقلا وينبغي
ان يعلم ان معرفة الحواس يكون بالشرور بالالم اكثر مما يكون بالعلم وذلك
انها تقع عليها الشرور مع الالام الداخلة عليها مثل السقم فاذا فعلت ذلك لم يثبت
معرفتها لشدة الوجع الذي يعرض منه فلذلك لا يعرف الحاس معرفة صحيحة فاما
الصحة فانها تكون في الحواس كونا ملائما له وهو يلتذ بها فلذلك يعرفها
الحواس معرفة صحيحة وذلك ان الصحة ترتب في الجثة وتلبث بها
ويلزمها بانها ملائمة له فتتحد بها فتعرفها الحاس معرفة صحيحة واما السقم

ههنا منا

فضرب من الحس وغير ملائم له والاشياء الغريبة البعيدة منها لا يحس بها حس المعرفة

بل يحس بها حس الوضع فاما الاشيا الذاتية لنا فانا نحس بها بحس المعرفة لا بحس الوضع

فانا كنا على هذه الحال عرفنا الاشياء الحسية الذاتية التي فينا معرفة صحيحة بالحس

ولا ننال منها الاشياء العقلية نيلا صحيحا فان كان هذا على ما وصفنا وكان الحس

انما يعلم الاثار الملائمة ويجهل الاثار الغريبة لما يدخل عليه من الالم وان كان

متصلا به فبالحرى ان يجهل الاشياء العقلية بانها غريبة بعيدة عنا جدا لان

انا اردنا ان ندرك شيئا عقليا نائيا من الهيولى اشتد ذلك علينا وظننا انا لا

ندركه ولذلك نفكر وننظر في الامور العقلية لان الاثر العارض من الحس

فان الحس يقول انا لم ار الشيء العقلي وقد صدق انه لم يره ولا يرى شيئا من العقليات

ابدا لان الشيء الذي يقر بالعقليات هو العقل فان انكر الاشياء العقلية انكر ذاته

ايضا وذلك ان العقل اذا ما صير نفسه واخرجها من حيز المعقول واراد ان يرى

العقليات ببصر الاجسام ولم يمكنه ان ينظر الى العالم العقلي وقد قلنا كيف نقدر

ان نرى الاشياء العقلية وكيف لا نقدر ان نراها وهو انا اذا صيرنا نفسنا عقلية

لم يمكننا ان نراها واذا صيرنا نفسنا منها رايناها وعرفناها معرفة صحيحة

فان قال قائل فاذا راينا ذلك العقل العالم وعرفناه فما الذي نخبر عنه فنقول

انه يخبرنا انا راينا الفعل البدي الاول وهو العالم العقلي الذي هو علته

وان ذلك العالم فيه جميع الاشياء بلا نصب وتعب ولا حاجة يدخل عليه وانه

بل ترى الاشياء

يلتذ بالاشياء التي تولدت منه فيمسكها عنده لفرحه بنوره ويحس بالاشياء التي

ولدها لغرابة المشتري وجلاء او لمن ظهر خارجا من ذلك العالم وهو صنم لبعض

الاشياء التي في ذلك العالم ولم يخرج المشتري من ذلك العالم باطلا وانما خرج

ليكون به عالم اخر حسن نير واقع تحت الكون والفساد لانه صنم حسن ومثال

ومثال لذلك الحسن وليس من الواجب ان يكون مثال حسن وصنم حسن ولا الحسن المحض

ولا الجوهر الحسن ليس بموجودين وذلك ان الصنم يتشبه بالشيء المتقدم الذي هو

صنم له في هذا العالم حيوة وجوهر وحسن لانه صنم العالم السماوي وهو دائم

ايضا بالكون ما دام مثاله قائما وذلك ان كل طبيعة هي مثال وصنم لما فوقها

يدوم ما دام الشيء الذي هو صنم له باقيا ولهذه العلة اخطا من قال ان العالم

ويبيد وذلك ان مبدعه ثابت قائم لا يبيد ولا يزول فان كان مبدع العقل

على هذه الحال لم تفترق النفس العقل بل يبقى بقاء دائما الا انه يصبها

ان يردها الى الحال الاولى اعني ان يبيدها وهذا غير ممكن لانه انما ابدع المبدع

الاول العقل بلا روية وفكر بل بنوع اخر من الابداع وذلك انه انما ابدعها انه

نور دام ذلك النور الاول الذي هو ان فقط دائم لم يزل ولا يزال وانما

استعملنا هذه الاسماء في ذلك النور الاول لما اضطررنا ان نجعلها دلالة ونرجع

القول ان الاكون الاول وهو النور الاول نور الانوار وهو نور لا نهاية له ولا ينفد ولا

يزال نيرا ويضيء العالم العقلي دائما فلذلك صار العالم العقلي لا ينفد ولا يبيد ولما كان

هذا العالم العقلي صار فرعه ونتاجه هذا العالم اعني بالفرع العالم السماوي ولا سيما اساس

ذلك العالم فانه لو لم يكن ملائما لذلك العالم لم يدبر هذا العالم فان طلب تدبرك

النور الذي فوقه فيتصل بتدبير هذا العالم لم يتسلسل وفصل مدبر العالم العقلي

النور الاول ومدبر العالم السماوي العالم العقلي ومدبر هذا العالم الحسي

العالم السماوي وهذه التدابير كلها انما تقوى بالمدبر الاول وهو الذي

يقوى التدبير والسياسة فاما العالم العقلي فيدبره الان الاول وهو المبدع الاول ومدبر

العالم السماوي العالم العقلي لان المبدع الاول عظيم القوة لا يتناهى غاية في الحسن ولذلك

صار العالم العقلي حسنا لغاية الحسن وهو الذي انار من الضياء حسنا ونورا اخر صار النفس

عن العقل احسن منها لان النفس انما هي صنم للعقل الا انها اذا القت بصرها على العالم العقلي ازدادت

حسنا ونحن مثبتون قولنا وقائلون ان النفس العالم السماوي حسنة فانظر حسنها على الدهر والدهر

حسنها على هذا العالم الحسي ولا تعي ان هذا الحسن فانه لا يمكن ان يكون هذا الحسن الذي من الدم وسائر الاخلاط

كما قلنا انما النفس دائمة الحسن ما دامت تلقي بصرها على العقل فانها اذا لم تفعل ذلك

بقصر حسنها ونقص نورها ولكن نحن نكون حسانا ما دمنا نرى انفسنا ونعرفها وتبقى على طبيعتنا

وانا

واذا الفينا انفسنا ولم نعرفها انتقلنا الى طبيعة الحس صرنا قباحا فقد بان وصح من الحجج التي ذكرنا ان العالم العقلي

مستقص على قدر طاقتنا ومبلغ همتنا والحمد لله المحيي لنفسه بسم الله الرحمن الرحيم وبه التوفيق الميمر الثامن من كتاب

اثولوجيا في النفس الناطقة وانها لا تموت فانا نريد ان نعلم هل الانسان بالجملة يقع تحت الفساد ام

يبيد وتفنى ويبقى بعضه وهذا البعض هو ما هو فمن اراد ان يعلم ذلك على الصحة فليفحص عن طبيعة

كما ينبغي فنقول ان الانسان ليس هو شيئا مبسوطا لكنه مركب من نفس وجسم والجسم

اما ان يكون بمنزلة الالة للنفس واما ان يكون متصلا بها نوعا اخر من الانواع غير انه باي نوع اتصل بها

فانه ينقسم الانسان بقسمين هو نفس وجسم فكل واحد من هذين القسمين طبيعة طبيعة الجسم مركب مبسوط

والمركب فلا يمكن بالا يتفرق الى الاشياء التي تركب منها فالجسم اذا تفرق وتحلل ولا يبقى وتشهد العيان بذلك

وذلك ان البصر يرى كيف يتحلل ويتغير بانواع كثيرة من الفساد ويرى كيف يفسد بعض الاجسام بعضا وكيف

تغير بعضها الى بعض وكيف يغير بعضها بعضا ولا سيما اذا لم تكن النفس التي بها الاجرام الحية موجودة فيها

في الاجسام واذا بقي الجرم وحده خلت منه النفس الشريفة لم يقدر على البقاء ولا ان يكون واحدا متصلا

لانه يتحلل ويتفرق في الصورة والهيولى وانما يتفرق فيهما لانه مركب منهما تركيبا وانما يتحلل الجسم ويتفرق

ولا يبقى متصلا على حالة واحدة لمفارقة النفس اياه لان النفس هي التي تلزم الجسد لئلا يتحلل ويتفرق وانما

تلزمه لانها هي التي ركبته من هيولى وصورة واذا فارقته لم تلبث ان تتفرق الى الاشياء التي ركب منها

ونقول ان الاجسام تخطيم بانها اجسام فمن اجل ذلك انقسمت وتركبت وتجزات اجزاء صغارا وهذا نوع

نوع من انواعه فسالنا فاما هذا على ما وصفنا وكان الجسم جزءا من اجزاء الانسان وكان واقعا تحت الفساد فلا الانسان
وكليته بالذات ليس بواقع تحت الفساد بل انما يقع تحت الفساد جزء من اجزائه فقط والجزء الواقع تحت الفساد
هو الالة وانما صار الالة تفسد ولا تبقى لان الالة انما يراد للحاجة فاذا كانت انما يكون نافعا ما دام مطبوعا للانسان
نفسه لا تبقى وذلك لان صاحب الحاجة التي يستعمل الالة كما اذا فرغ من حاجته التي من اجلها استعمل الالة
رفض الالة وتركها فاذا رفضها ولم يتعهدها فسدت ولم يبق على حالتها فاما النفس فانها تامة وهي على حالة
واحدة لا تفسد ولا تبيد لانه بها صار الانسان هو ما هو وهو الشيء الحق الذي لا كذب فيه اذا ا
لا الجسم وحاجة النفس الى الجسم كحاجة الصورة الى الهيولى وكحاجة الصانع الى الالة فالانسان انه هو النفس
لانه بالنفس يكون هو ما هو وبها صار باقيا دائما وبالجسم صار فانيا فاسدا وذلك ان الجسم مركب وكل
مركب يقع تحت الانحلال والفساد … فان قال قائل ان النفس تقع تحت الفساد
ايضا لانها جسم غير انه جسم لطيف دقيق قلنا ينبغي ان نفحص عن ذلك ونعلم هل النفس جسم ام ليست
بجسم فنقول ان كل جسم من الاجسام فلا محالة انه ينقسم وينحل والى اي شيء انحل فانه ينحل الى ما منه
انحلاله فنقول ان كانت الحيوة حاضرة للنفس اضطرارا لا تفارقها ولا تباينها وكانت النفس جسما فلا انحلال
من الاجسام حي فلا بد ان يكون … فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان كانت النفس جسما وكان الجسم مركبا
فلا يخلو من ان يكون النفس مركبا من جسمين او من اجسام كثيرة وان يكون لكل جسم منها حيوة غريزية لا تفارقه
او ان يكون لبعضها حيوة غريزية وللبعض … لا يكون لشيء منها حيوة غريزية البتة فان كان الجسم … حيوة

غريزية

غريزية فتلك الجسم هو النفس … فنسل عن ذلك الجسم … فنقول هل هو مركب من اجسام كثيرة بعضها
بالصفة التي وصفناها انفا وهل الى ما لا نهاية له وما لا نهاية له فليس معلوم …
فان قال قائل ان النفس جسم مركب من الاجسام الاول البسيطة التي ليست من اجسام … فلا بد لنا من ان نقول
ان الاجسام المركبة من اجسام وتلك الاجسام من اجسام اخر وهكذا الى ما لا نهاية … الاجسام الاول
الاولى ليس من ورائها اجسام … النفس … الجسم مركب من الاجسام الاولى …
حيوة دائمة غير مفارقة … فانه لا يستطيع … انه ان الماء والهوا
والارض … لان هذه ليست ذوات انفس قلنا ان … الاجرام المبسوطة ذوات انفس … الحيوة
في تلك الانفس … ليست غريزية … كان الاجرام
السماوية لا تتغير ولا تستحيل لانها ذوات انفس … التي تفضل سائر
الاجرام الحية فنقول انها ليست … هذه الاجرام المبسوطة … الاجرام … قلنا انه
وان ذكروا ان … هذه الاجرام المبسوطة اجرام … وهي …
هذه الاجرام … ولا ان لها حيوة فان كانت الاجرام الاول المبسوطة
لا انفس لها ولا حيوة فكيف يكون الجرم المركب منها ذا نفس وحيوة وهذا ممتنع محال ان يكون الاجرام
التي لا انفس لها ولا حيوة اذا اجتمعت واختلطت حدثت منها حيوة كما يحدث من العقل …
العقلية فان قال قائل ان الاجرام الاول المبسوطة ليست بذوات انفس ولا حيوة وانما تكون ذوات
انفس وحيوة اذا امتزج بعضها ببعض ونفذ قوة بعضها في بعض فنقول ان كان المزاج
العلة ان تكون بها الاجسام ذوات انفس وحيوة فلا محالة ان المزاج علة ما وهي التي تمزج بعضها
ببعض الاجرام لا يكون العلة … فتلك العلة هي كانت النفس ونقول انه لو كان امتزاج الاجرام بعضها

ببعض علة تصير بها الاجرام ذوات انفس وحيوة لما كان جرم … الا الاجرام المركبة فقط
وليس ذلك كذلك بل الاجرام المبسوطة كلها ذوات انفس وحيوة وليس يوجد جرم من الاجرام في العالم
مركبا كان او مبسوطا وهو ذو نفس وحيوة وانما صار ذلك كذلك لان الكلمة الفاعلة النفسانية
هي صورة هيولى الاجرام والصورة الهيولى فعلت منها الجسم والدليل على ذلك انه لا تكون
كلمة فعالة في هذا العالم الا من تلقاء النفس وذلك ان النفس هي صورة الهيولى واحدثت منها
الاجرام المبسوطة … الكلمة فعالة طبيعية والكلمة الطبيعية الفاعلة انما هي من قبل النفس
وليس جرم من الاجرام مبسوطا كان او مركبا الا وهو ذو نفس وحيوة فان قال قائل ليس الامر
كذلك وليست الاجرام المبسوطة ذوات انفس ولا حيوة بل الاجرام التي لا ينضم بعضها الى بعض ثم تنقسم
اذا اتصلت واتحدت حدثت عن اتصالها واتحادها النفس قلنا هذا باطل غير ممكن وذلك
لان الاجرام التي لا تنقسم كلها على حال واحدة وهيئة واحدة اعني ليس منها جرم يحس بشيء
من الاثار ولا يقبل فان كانت هذه الاجرام لا تحس بالاثار ولا تقبلها فكيف يمكن ان يتصل
بعضها ببعض على الاتصال والاتحاد اثر من الاثار الواقعة على الاجسام التي تتجزى
والنفس ايضا تحس الاثار الواقعة على الشيء المتصل وتحس الاثار الواقعة على الشيء
المنفصل وتحس الاثار الواقعة على الشيء على الجسم قلنا فنقول انه لا يحدث من اتصال الاجرام
التي لا تتجزى حس البتة فكيف يمكن ان تحدث النفس من اتصال الاجرام واجتماعها هذا
محال ممتنع ونقول ان الجسم المبسوط مركب من الهيولى وصورة ولا يمكن لقائل ان يقول
ان الجسم ذو نفس من قبل الهيولى لان الهيولى لا كيفية لها وانما يكون الجسم ذا نفس
وحيوة من تلقاء الصورة لان الجسم بالنفس يكون ذا طعم … والنفس من جنس النفس لانه

لابد للطعم

لابد للطعم من ان يكون به طعم فان كان هذا هكذا سالنا ما هذه الصورة فان قالوا انها جوهر ما
قلنا انكم قد التمستموها على احد جزئي المركب ولم تدلونا على المركب كله بل صرتم تقولون احد جزئي الجسم
هو النفس … فهلا قلتم ان اتصال الاجرام انما هو علة الحيوة الاجرام واجتماع بعضها الى بعض
فان قالوا ان الصورة انما هو … هي اثر الهيولى وليس بجوهر … حدثت النفس والحيوة
والهيولى وليس بجوهر … حدثت النفس والحيوة في الهيولى قلنا باطل … كذلك
ان الهيولى ليس تقدر ان تصير نفسها ولا ان تحدث النفس في ذاتها فان
كانت الهيولى لا تصير نفسها ولا تحدث النفس في ذاتها فلا محالة ان الذي يصور
الهيولى اخر غيرها وهي التي جعلتها ذات حد ونفس وحيوة وجعلت سائر الاجرام ايضا
وهي شيء … من كل طبيعة جرمية هيولانية ونقول انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام
ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك لان من طبيعة
الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة لتبددت الاشياء وهلكت
وكذلك انتم لو كان بعض الاجرام هو النفس وكانت النفس جرمية كما ظن اناس لكان لها
ما نال سائر الاجرام التي لا نفس لها ولا حيوة لان الاجرام كلها انما هي اجرام …
من هيولى واحدة فان كانت الاجرام هيولانية وكانت النفس جرما من الاجرام
فلا محالة ان الاجرام والانفس تنتقص وتنحل وتصير الى الهيولى لان هيولى
الاجرام كلها واحدة … اليها تنحل فان كان هذا هكذا وكانت النفس
جرما ومن جنس الاجرام منتقصة سيالة لا محالة لانها تسيل سيلان الاجرام وتنقص

الى البسيط فاذا اردت ان تشكل الى البسيط هلم يكن المحيط معه تصورا وهو علته ابطل الكون فاذا ابطل
الكون بطل هذا العالم ايضا اذا كان جرمانيا محضا وهذا محال لانه لا يبطل العالم باسره البطلان كله فان قال قائل
انا لا نجعل العالم باسره جرما فقط لكنا نجعل له نفسا حيوة بالاسم فقط قلنا اما الاسم فلا عبرة واما المعنى
فانكم قد نفيتم هذه النفس والحيوة وذلك انكم جعلتم النفس من جنس الاجرام فان كانت النفس جرما وكان كل
جرم منتقصا سيالا واقعا تحت الفساد فلا محالة ان النفس تنتقص وتنحل وتفسد فيكون العالم كله
تحت الفساد ومحتاج كما بينا ذلك مرارا فكيف يمكن ان تكون النفس جرما لطيفا وكل جرم سيالا لطيفا كالنار
لطيفا كالهواء والريح فانه لا يكون جرم من الاجرام الطف ولا ارق منهما ولا سيما في الاجرام المبسوطة والمركبة
جرم من الاجرام هو اكثر سيلانا منهما ولا اسرع انفسادا وليس ينبغي للنفس ان تكون على هذه الحال وان كانت
ارذل وادون من الاجرام الغليظة الثابتة وليس كذلك بل النفس اشرف وافضل من كل جرم غليظا كان او لطيفا
كشرف العلة وفضلها على المعلول لها ونقول ان كل جرم غليظا كان ام لطيفا فانه ليس علة الوحدانية ولا اتصاله بل النفس
هي علة اتصال الجرم ووحدانيته لان الوحدانية يستفيدها الجرم من النفس وكيف يمكن ان يكون الجرم علته
ووحدانيته من ذاته التقطع والتفرق فلولا ان النفس تلزمه لتفرق ولم يثبت على حال واحدة البتة فكيف يمكن
يكون الهواء او الريح نفسانيين وهما سيالان ينفشان ويتفرقان سريعا والذي لا يقوى على لزوم نفسه وضبطها ابدا كيف يقوى
ان لا يقوى على لزوم غيره فكيف يمكن ان يكون الهواء نفس هذا العالم وروحه وهو محتاج الى ضبط ومن يلزمه
ونقول ان هذا العالم لا يجري بالبخت والاتفاق بل انما يجري بحكمة نفس عقلية لعناية الجرم والتدبير فان
كان هذا هكذا فلكان النفس العقلية القيمة على هذا العالم والاشياء الجرمية انما هي غير الجرم لانها هي التي
تلزم هذا العالم بالهيئة التي عليها كما تلزم اجرام الحيوان فاذا ما دامت النفس فيها فهي باقية ثابتة فلذا فارقها

لم تلبث ولم تبق على حالتها بل تفسد وتهلك فكل العالم كلما ما دامت النفس فيه قيما باق دائما فان فارقته
هلك ولم يبق على حالته البتة وقد شهد لنا على ذلك الجرمانيون لان الحق اضطرهم الى الاقرار بذلك
واضطرهم الاشياء الى ان يعلموا انه ينبغي ان يكون قبل الاجرام كلها المبسوطة والمركبة شيء اخر وهو النفس غير
انهم خالفوا الحق بان جعلوا النفس ريحا روحانيا وذا ارا روحانية وانما وصفوا النفس بهذه الصفة لانهم بهذه الصفة
لانهم راوا انه ليس يمكن ان يكون القوة الشريفة الكريمة دون النار او الريح وظنوا انه لا بد للنفس من ان يكون لها مكان
يثبت فيه فلما ظنوا ذلك جعلوا المكان هذا الريح والنار لانهما ارق والطف من سائر الاجرام وقد كان من الواجب
ان يقولوا ان الاجرام هي التي تحتاج الى طلب المكان فيه وتثبت في قوى النفس والنفس مكان الاجرام وفيها
ثباتها ووداوها لا الاجرام مكان النفس لان النفس علة والجرم معلول والعلة قد تكتفي بنفسها ولا تحتاج في
ثباتها وقوامها الى المعلول والمعلول يحتاج الى العلة لانه لا ثبات له ولا قوام الا بالبارئ العلة الفاعل
اذا سئلوا عن النفس فقالوا انها جرم ثم وردت عليهم المسائل التي لا ملجأ لهم منها لم تقدروا على ان
يثبتوا انه من الاجرام الموصوفة انجاءوا الى الشيء المجهول الذي قد انكروا فيه القول وكرروا فيه
القول فاضطروا الى ان يجعلوا اجراما غير هذه الاجرام الموصوفة الا انهم بزعمهم جرم غير قوي فقال وقحوا
روحا فرده عليهم انا قد نجد ارواحا كثيرة لا انفس لها فان كان هذا هكذا فكيف يمكن ان تكون النفس
من الارواح لا الانفس لها فان قالوا ان الروح التي هي في هيئة ما هي النفس التامة عن هذه الهيئة
ما هي فانه لا يخلو من ان تكون الهيئة هي الروح بعينها واما ان تكون كيفية فيها فان كانت هي الروح لزم
قولنا الاول انا قد نجد ارواحا ليست بذات النفس وان كانت الهيئة كيفية الروح كان الروح مركبا
غير بسيط فلا يكون بينها وبين الاجرام فرق البتة ونقول ان الهيئة محمول له والمحمول فرع واحد من

الاشياء المحمولة وليست الهيئة محمولة والمحمول لا هيولى له انما يكون في الحامل والحامل جرم
فان كان هذا هكذا وكانت الهيئة لا هيولى لها وكانت الروح جرمية كانت النفس بركة
من جرم من الاجرام لا غليظا ولا لطيفا وتحقيق ذلك انا نحن ذاكرون وذلك لان كل
جرم اما ان يكون حارا او باردا واما ان يكون يابسا او لينا وليا اما ان يكون رطبا او يابسا
واما ان يكون اسود او ابيض واما ان يكون في بعض سائر الكيفيات الشبيهة بالكيفيات
التي ذكرنا فان كان الجسم حارا فقط سخن وان كان باردا برد وان كان خفيفا خفف وان
كان ثقيلا ثقل وان كان اسود سود وان كان ابيض بيض وليس من شان البارد ان يسخن ولا من شان
الحار ان يبرد فان كانت الاجرام كلها على هذه الحال لم يفعل الجرم بما فيه الا فعلا واحدا فقط ثم
وجدنا شيئا اخر يفعل افاعيل كثيرة علمنا ان جوهر هذا الشيء غير جوهر الاجرام وانه خارج من كل
جرم لا يرد ذلك ولا ينكره باحث عن الدليل ونقول ان من الدليل على ان النفس ليس بجرم وانها تكون
في هذا العالم بعض قواها وتكون في العالم العقلي بسائر قواها العدل والصلاح وسائر الفضائل
وذلك ان النفس اذا فكرت في العدل والصلاح ثم فحصت عن الشيء ما هو عدل ام صلاح ام ليس
ذلك كله فلا محالة ان في العقل من العدل والصلاح ما فيه تفكر النفس وعنه تفحص ولا لم تفكر
النفس في شيء ليس بموجود وفحصت عنه فان كان هذا هكذا قلنا ان العدل والصلاح وسائر
الفضائل موجودة فكرت النفس او لم تفكر وانما هي موجودة في العقل بنوع اخر واعلى وارفع مما
في النفس وذلك ان العقل هو الذي يفيد النفس العدل والصلاح وسائر الفضائل في النفس
المفكرة دائما بل ربما كانت فيها موجودة دائما ثم لما فكرت فيها وذلك ان النفس انما يعرض
عليها فادامت النظر الى العقل استفادت منه الفضائل الشريفة وان غفلت وافسدت الحس

واشتغلت به لم يفض عليها العقل شيئا من الفضائل وصارت كبعض الاشياء الخسيسة الدنية
فاذا فكرت في بعض الفضائل واشتاقت الى اقتباسه نظرت الى العقل فيفيض عليها
العقل عند ذلك الفضيلة واما العقل فان الفضائل فيه جميعا دائما لا احيانا موجوده
وحينا غير موجوده بل فيه ابدا لا احيانا كانت دائمة ثابتة فيه مستفادة من اجل ان العقل
انما يفيدها من العلة الاولى وانما صارت الفضائل في العقل دائما لان العقل لا يغفل
عن النظر الى العلة الاولى ولا يشتغل عنه بشيء من الاشياء والفضائل فيه دائمة
غير انها متقنة غاية الاحكام وهي صواب لا خطاء فيها لانها تفيض فيه من العلة
الاولى بغير وسط والعقل يفيضها على حسب ما يرد عليه من العلو واما العلة
الاولى فان الفضائل فيها بنوع لا انها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها الذي هي
الفضائل كلها غير ان الفضائل ينبع منها من غير ان ينقسم ولا يتحرك ولا يكن
في مكان بل هي انية ينبجس منها الانيات والفضائل بغير نهاية من غير حركة
مكانية ولا سكون مكاني وانما انبجست منه الانيات فانها موجودة في كل الانيات
على نحو قوة الانية وذلك ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس والنفس تقبلها
اكثر من قبول الاجرام السماوية والاجرام السماوية تقبلها اكثر من قبول
الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وكذلك ان المعلول كلما ابعد من العلة الاولى
وكانت المتوسطات التي كانت بينه وبين العلة الاولى اقل قبولا والعلة الاولى واقعة كنة
في ذاتها وليست في دهر ولا زمان ولا مكان بل الدهر والزمان والمكان وسائر
الاشياء انما قوامها وثباتها به وكان الكهب كن ثابت قائم في ذاته والخطوط

الخارجة من المركز الى المحيط الدائرة كلها انما تنبعث وتقوم فيه وكل خط يخرج من كل نقطة او خط في
الدائرة او سطح فانما قوامه وثباته بالمركز فتلك الاشياء العقلية والحسية ونحن ايضا قوامنا
وثباتنا بالفاعل الاول وبه نتعلق وعليه اشتياقنا واليه نميل ونرجع وان نأينا عنه وبعدنا
فانما مصيرنا اليه ومرجعنا كمصير خطوط الدائرة الى المركز على بعدها وتنائيها فان قال قائل ما
بالنا اذ كنا من تلك الانية الاولى مبدع الاشياء كلها وفينا من تلك الفضائل النفيسة الكريمة لا نحس
بالعلة الاولى ولا بالعقل ولا بالنفس ولا بالفضائل الكريمة الشريفة ولا نستعملها لكنا
نجهلها الدهر دهرنا ومن الناس من يجهلها ويتركها الدهر كله وان سمع احدا يتكلم بها
ظن انها خرافات لا حقائق لها ولا يستعمل الدهر كله شيئا من الفضائل الشريفة الكريمة
قلنا انما جهلنا الاشياء لانا صرنا حسيين اناسا لا نعرف غير الحسيس ولا نريد الا اياه وانما
طلبنا اوائل علمنا انما نريد ان نستفيده من الحس فلذلك انا نقول انا لا نعرف الاشياء هكذا
ولا نريد مفارقة قمر الذهب ومنها نريد استفادة ما نرى منها الا انا نرى ونظن ان
الاشياء كلها انما هي وليس منها شيء الا وهو واقع تحت البصر وهذا اوشيه صرنا
الى ان نجهل النفس والعقل والعلة الاولى وانا القي امرنا الظن انه بالمعرفة منها
فانما نصفها الى الحس والى الاجسام فيجسم النفس والعقل والعلة الاولى والجسم
انما هو معلول من المعلول والفضائل موجودة في النفس والنفس موجودة في العقل
والعقل موجود في الانية الاولى بنوع علية وليست النفس جسما بل هي علة الجسم ولا
العقل اتم جسم ولا الانية الاولى فقد اقر بذلك افاضل الاولين واحتج
بحجج مرضية مقنعة والدليل على ذلك ان النفس ليست تحس فضائلها وانها ليست بتاما

ولا هو واقع تحت الحس ونحن لا نقوى على ان نحسها اذ كنا مائلين الى الحس والدليل
على ذلك انا اذا كنا مائلين الى الحس لم نقو على ان نحس بالنفس ولا بفضائلها بعينها
وذلك انا ربما تفكرنا في شيء فحضرنا بعض الاصدقاء فلا نراه لانا قد ملنا الى النفس
باسرها ونسينا الحس فكذلك اذا نحس ملنا الى الحس باسرنا لم نحس بالنفس ولا
بفضائلها وانما نحس بالشيء اذا احاسه الحاس فاداه الى النفس فاتت به النفس
الى العقل والا لم نحس بذلك الشيء وان نظر اليه الناظر طويلا وكذلك قوة النفس
ايضا لا نحس الا ان تؤديها النفس الى العقل ثم يرديه العقل الى النفس وهو
نقاوما منه بريا ثم تؤديه النفس الى الحس فيحس بها الحس على نحو قوته في الحس
فاذا احس شيئا فانما يؤديه الى النفس وتؤديه النفس الى العقل اولا ثم يرديه العقل
الى النفس فتؤديه النفس الى الحس غير ان العقل يعرف الشيء معرفة اعلى واوضح
من معرفة النفس والنفس تعرف الشيء دونه ليست بصحيحة ونقول ان من اراد ان
يحس النفس والعقل والانية الاولى التي هي علة العقل والنفس وسائر الاشياء
فانه لابد ان يرفع الحس لئلا يشغله عن مطلبها بل يرجع الى ذاته ويقوم في باطنها
ويثبت هناك زمانا طويلا ويجعل سائر شغله هناك وان تبلغ عن النظر وسائر
الحواس لانها انما تشغل الاشياء لانها خارجة منها لا داخل فيها فليحصنها ويسكنها
فاذا سكنت الحواس ولا تعطيه رجعت الى ذاتها ونظرت في داخلها قوي على ان يحس
بما لا يقوى عليه الحاس ولا على نيله وذلك بمنزلة من اراد ان يسمع صوتا لذيذا
مطربا فينصت لذلك الصوت ولم يشغل سمعه بشيء من الاصوات غيره فانه

ولم يشتغل بسمعه

يقوى على استماع ذلك الصوت ويحسه حسا صحيحا وكذلك كل من لم يحس من الحاسين
اذا اراد ان يحس ببعض الحواس فانه حاس لما رفض سائر الحواس فانه يقبل على ذلك
المحسوس وحده فيعرفه معرفة صحيحة فكذلك ينبغي لمن يفعل من اراد ان يحس النفس والعقل
والانية الاولى انه يرفض وينفض السمع الحسي الظاهر ويستعمل السمع العقلي الذي خلف
فانه يسمع النغمات العالية النقية الصافية الحسنة البهية المطربة التي لا يملها سامع
وكلما اسمعها ازداد لها وكلما ازداد شهوة وطربا ويعلم ان النغمات الجرمية
الحسية انما هي اصنام ورسوم لتلك النغمات فان احس بتلك الاشياء الشريفة العالية
سمعت هذه النغمات على نحو قوته واستطاعته تم سرور وكل صورة بسم الله الرحمن الرحيم
الميمر العاشر من كتاب اثولوجيا في الاشياء التي ابدعت منه الواحد المحض هو علة
الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدء الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء
كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه
وليس هو في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست وبه ثباتها
وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان تكون الاشياء من الواحد
المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض
مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء
كلها وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهوية واقول اذا
القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رايت الاشياء كلها منه وان كانت
الاشياء كلها انما انبجست منه او لا بغير توسط انما انبجست منه جميع هويات

الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي
واقول ان الواحد المحض هو فوق التمام والكمال واما العالم الحسي فناقص لانه
مبدع من الواحد الحق الذي هو فوق التمام فلم يكن يمكن ان يبدع الشيء الذي فوق
التمام الشيء الناقص بلا توسط ولا يمكن الشيء التام ان يبدع تاما مثله لان الابداع
نقص اعني به المبدع لا يكون في درجة المبدع بل يكون دونه والدليل على انه الواحد
المحض تام فوق التمام انه لا حاجة به الى شيء من الاشياء ولا يطلب افادة شيء
ولشدة تمامه وافراطه حدث منه شيء اخر لان الشيء الذي فوق التمام لا يمكن
ان يكون الا محدثا ولو لم يكن يمكن ان يكون الشيء والا لم يكن فوق وذلك انه كان الشيء
التام يحدث شيئا من الاشياء فبالحري ان يكون الشيء الذي فوق التمام محدثا
للتمام لانه يحدث الشيء التام الذي لا يمكن ان يكون شيء من الاشياء المحدثة
اقوى منه ولا ابهى ولا اعلا وذلك ان الواحد الحق هو فوق التمام
لما ابدع الشيء التام التفت ذلك التام الى مبدعه والقى بصره عليه وامتلأ
منه نورا وبهاء فصار عقلا اما الواحد الحق فانه ابدع هوية العقل
لشدة سكونه ولما انصرفت تلك الهوية الى الواحد الحق تصورت العقل
وذلك انه لما ابدعت الهوية الاولى من الحق وقفت والقت بصرها
على الواحد لتراه فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبدعة
عقلا صارت تحكي افاعيلها الواحد الحق لانها لما القت بصرها عليه ورأته
على قدر قوتها وصارت عقلا افاضت من فعلها الواحد الحق قوى

كثيرة عظيمة فلما صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك
تشبها بالواحد الحق وذلك لان العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن فلذلك
ابدع العقل النفس وهو ساكن ايضا لا يتحرك كما ان الواحد الحق ابدع هوية
العقل وابدع العقل صورة النفس في الهوية التي انبعثت من الواحد الحق بتوسط
هوية العقل واما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم تقو على ان تفعل
فعلها بغير حركة وهي ساكنة بل فعلته بحركة وابدعت صنما وانما سمي فعلها
صنما لانه فعل داثر غير ثابت ولا باق لانه كان بحركة والحركة لا تاتي بالشيء الثابت
الباقي بل انما تاتي بالشيء الداثر ولا تكون فعلها اكرم منها انما كان للمفعول
ثابتا قائما والفاعل داثرا بائلا اعني الحركة وهذا قبيح جدا واذا اردت
ان تفعل شيئا ما نظرت الى الشيء الذي منه كان بدؤها واذا نظرت امتلات قوة
ونورا وتحركت حركة اخرى غير الحركة التي تحركت تلقاء علتها وذلك
انها اذا ارادت ان تتحرك نحو علتها تحركت علوا واذا ارادت ان تؤثر صنما
تحركت سفلا فتبدع صنما هو الحس والطبيعة في الاجسام المتحركة والنبات والحيوان
وكل جوهر وليس جوهر النفس بمفارق الجوهر الذي قبله بل هو متعلق به وكذلك
ان النفس تسلك في جميع الجواهر السفلية الى ان تبلغ النبات بنوع ما وذلك ان
طبيعة النبات هي اخر اثارها من اجل ذلك صارت النفس متعلقة بها لانه
لما كانت النفس تسلك الى ان تبلغ النبات وتصير فيه فانما صارت فيها
لما ارادت ان تؤثر اثارها سلكت سفلا حتى ابدعت تلك الحال وتلك الاشياء

الشيء الدني الخسيس خصاوة لكن انها هو النفس الكامن في العقل وكانت اليه لخصال تكن
مفارقة للعقل في كل جوهر لطيف وسلكت سفلا من اول الاشياء المبدعة الحسية الى ان
بلغت اخرها ولذلك الاثار الحسنة غير انها وان كانت حسنة فانها قبيحة خسيسة اذا قيست
الى الاشياء العالية الحالية في العالم العقلي ولما اثرت النفس هذه الاثار عند شوقها الى الشيء
الاخس الادنى وان كانت اثارها فيه وضارت عند الحس في كل الحس
وانما صارت الاشياء الحسية حسنة عند الحس لان الحس من جوهرها والشبه يفرح
بشبهه ويلتذ به واما عند الاشياء العالية العقلية فانها قبيحة خسيسة واما عند
الاشياء العالية العقلية فانها قبيحة خسيسة جدا ونقول ان النفس لما اثرت
الطبيعة والحس وسائر الاشياء التي من جوهرها وثبت كل واحد منها في مرتبته
شرحت شرحا مستقصيا لا يقدر احد على التصحيح فيه ابتعه الغير لانه وان كانت
الاشياء الحسية الطبيعية ذات شرح وترتيب وان شرحها اصعب شرح الاشياء العالية العقلية
وترتيبها غير ذلك الترتيب وذلك ان شرح الاشياء الطبيعية خسيس دني واقع تحت
الخطاء وشرح الاشياء العالية شرح كريم لا يمكن ان يقع تحت الخطاء لانه صواب
ابدا وانما صار شرح الاشياء العالية صوابا لانه شرح من العلة الاولى وصار شرح
الاشياء السفلية واقعا تحت الخطاء لانه شرح ابدع من الشيء المعلول اعني من النفس
والنفس التي في النبات كانت كانها جزء من اجزاء النبات غير انها يكون جزء ادنى من سائر
اجزاء النفس واجهل اجزائها سلكت سفلا لانها صارت في هذه الابدان الدنية الخسيسة
واذا كانت النفس في الشيء البهيمي فانها تكون انهم جزء من اجزائها الا انها تكون مع

وهو الحس واما صارت النفس في الانسان
كان افضل اجزاء النفس واكرمها الا انها تكون حينئذ تكون متحركة حساسة ذات عقل وتمييز
وكذلك لان حركاتها تكون حينئذ من حسب العقل اعني ان حركة النفس وحسها تكون بالعقل
وغيره ولذلك لما كانت النفس في النبات قوية التي تكون في النبات تكون نابتا في اصل النبات والدليل
انك اذا قطعت غصنا من اغصان النبات التي في راس الشجرة او في وسطها لم يجف الشجرة
واذا قطعت اصلها جفت فان قال قائل ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها
فاين تذهب تلك النفس او تلك القوة قلنا تصير الى المكان الذي لم تفارقه وهو العالم
فكذلك اذا فسد جزء النفس البهيمي تسلك النفس التي كانت فيها الى ان تاتي الى العالم العقلي
وانما تاتي الى ذلك العالم لان ذلك   كان النفس وهو العقل والعقل لا
يفارقه والعقل ليس في مكان فالنفس اذن ليست في مكان فهي لا محالة فوق وفي كل
الكل من غير ان تنقسم بتجزي بتجزي الكل فالنفس اذن في كل مكان وليست في مكان
ونقول ان النفس التي سلكت من السفل علوا ولم تبلغ الى العالم الاعلى بل وقعت
فوقفت بين العالمين كانت بين الاشياء العقلية والحسية وصارت متوسطة بين
العالمين اعني بين العقل وبين الحس والطبيعة غير انها اذا ارادت ان تسلك علوا
سلكت بلا هوينا وسهولة ولم تشتد ذلك عليها بخلاف ما اذا كانت في العالم السفلي
ثم ارادت الصعود الى العالم العقلي فان ذلك مما اشتد عليها واعلم
ان النفس والعقل وسائر الاشياء العقلية من المبدع الاول لا تفسد ولا تبيد
ولا يبيد من اجل انها ابدعت من العلة الاولى بغير وسط واما الطبيعة والحس

وسائر الاشياء الطبيعية داثرة واقعة تحت الفساد لانها اثار من علل معلولة اعني
العقل بتوسط النفس غير ان من الاشياء الطبيعية ما تبقى ويكثر بقاؤه غير
وهو اكثر دوما وانما يكون ذلك على قدر بعد الشيء من علته وقوته ونقل
كثرة العلل فيه وقلتها وذلك ان من الشيء اذا كانت علله قليلة كان بقاؤه اكثر وان
كانت علله كثيرة كان اقل وينبغي ان يعلم ان الاشياء الطبيعية متعلق بعضها ببعض
فاذا فسد بعضها صار الى علته حتى ياتي الاجرام السماوية ثم النفس
ثم العقل فالاشياء كلها ثابتة في العقل والعقل ثابت بالعلة الاولى
والعلة الاولى بدء لجميع الاشياء ومنتهاها ومنه تبتدع واليه مرجعها
كما قلنا ذلك مرارا   باب في النوادر ونقول ان
العقل الاول جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول اول فعل فعله وهو
العقل فعله ذا صورة كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي تلائم
تلك الصورة وانما فعل الصورة والاشياء معا لا شيئا بعد شيء بل كلها في
دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة لم
يبدع بعض صفاته اولا وبعض صفاته اخرا كما يكون في الانسان الحسي لكنه ابدعها
كلها معا في دفعة واحدة فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء التي في الانسان
كلها هي هاهنا قد كانت اولا لم يحدث فيه صفة لم تكن هناك البتة والانسان في
العقل تام كامل كل ما وصف به لم يزل فيه فان قال قائل اليس صفة الانسان الاعلى

كلها فيها بل هو قابل لصفات اخر حتى يكون بها تاما فلنا فهو اذا واقع تحت الكون والفساد لان الاشيا
التي تقبل الزيادة والنقصان هي في عالم الكون والفساد لانها انما صارت تقبل الزيادة والنقصان لانها اولا
ناقصة وهي الطبيعية وذلك لان الطبيعة لا تبدع صفات الاشيا كلها معا فلذلك تقبل الاشيا الطبيعية
الزيادة والنقصان واما الاشيا التي في العالم الاعلى فانها لا تقبل الزيادة والنقصان لان مبدعها تام كامل
وانما ابدعها تامة وصفاتها معا في دفعة واحدة وفصلت لذلك تامة كاملة فلذلك صارت لا تحتاج الى (صح)
دائمة وهي الاشيا كلها بالمعنى الذي ذكرنا انفا وذلك انه لا يكمل منها صفة من الصفات وتمم من تلك
الصفة الاولى انت تجدها فيه ونقول كل شي واقع تحت الكون والفساد اما ان يكون من فاعل عرضي
واما ان يكون من فاعل جوهري لا يفعل الشي وصفاته في دفعة واحدة لكنه يفعل الشي بعد الشي
فلذلك صار الشي الطبيعي واقعا تحت الكون والفساد وصار بعد كونه قبل تمامه فلذلك صار ذلك
كذلك كان للسائل ان يسال ما هو ولم هو لان تمامه ليس في صورته واما الاشيا الدائمة فانها
لم تبدع بروية ولا فكر وذلك ان الدائم هو الذي يبدعها والدائم يفعل لانه تام علة تامة
يفعل فعله تاما في غاية التمام لا يحتاج الى ان يزيد فيه ولا ان ينقص فان قال قائل انه قد يمكن
ان يفعل الفاعل الاول شيئا اولا ثم يزيد فيه شيئا ما اخر ليكون احسن وافضل قلنا انه
ابدع الشي اولا على حال ما ثم زاد فيه شيئا اخر وكان حسنا فقد كان للفاعل الاول
ليس حسنا وهذا لا يليق بالفاعل الاول ان يفعل فعلا ليس حسنا فان لم يكن هنا
لا لبس بينه وبين الفاعل الاول وسط فان الاشيا كلها فيه فان كان هذا هكذا قلنا
ان العالم الاعلى حسن لان فيه سائر الاشيا ولذلك صار الصورة الاولى حسنة لان فيها

جميع الاشيا

جميع الاشيا ومع ذلك انك ان اخذت جوهرا او علما او ما شبه هذه الاشيا وجدت ذلك في الصورة
الاولى وذلك قلنا انها تامة لان الاشيا كلها توجد فيها وانها تمسك الهيولى وتقوى عليها
وانما صارت تقوى على الهيولى لانها لا تدع شيئا منها ليس بجيد وانما كانت تضعف عليها او شيه
او لو انها تركت شيئا من الصورة ولم تجعل فيها مثل العين او شيئا من سائر الاعضا فلما صارت
الصورة الاولى لم تبق شيئا من الهيولى الا وقد صورت فيه الصورة كان للسائل ان يسال
لم كان العين قلنا لان في الصورة الاشيا كلها فان قلت ان هذا الشي انما صار في الحي لحفظ
بقائه قلنا انما عنيت بذلك ان في الصورة الاولى حفظ الجوهر وهذا انما ينتفع في كون
الشي فان كان هذا هكذا قلنا فقد كان الجوهر ايضا موضوعا في الصورة الاولى وذلك انما
هي في الجوهر فان كان هذا هكذا كان في الصورة التي في العالم الاعلى كل الاشيا التي في العالم
الاسفل لان الشي انما كان مع علته وفي علته وكانت علته ايضا كلمة تامة كاملة حسنة وكان
ما صار جوهرا وصار هو ما هو وصار واحدا للعلة التي ليس بينه وبينها وسط فان كان هذا هكذا
على ما وصفنا مرجعنا فقلنا ان كانت الاشيا كلها في الصورة العقلية وكان الحي واحدا من
الاشيا كلها في الصورة والحس لم يزل في جميع صورة النفس لان النفس انما هي هناك
فهي عقلية محضة والعقل تام كامل في جميع الاشيا اولا وكانت علة لما تحته والحال
التي انما بها النفس العقلية اخرى فكانت على تلك الحال الاولى وهي في العالم الاعلى
وذلك ان العلم هناك علة متممة لما تحتها لان فيها جميع الاشيا فلذلك نقول
ان الانسان هناك لم يكن العقل فقط ولا باقيا في العالم الكوني بل فيه الحس فصار

فصار حساسا بل صار هناك حساسا عقليا انتهى فان قال قائل ان النفس كانت في العالم الاعلى حساسة
بالقوة ثم صارت في عالم الكون حساسة بالفعل وذلك ان الحس ما هو من قبل المحسوسات قلنا
هذا محال وذلك انه ليس في العالم شي حاس بالقوة ولا تقوى على ذلك من قوى العالم الاعلى
وقبيح ان يكون في الاعلى شي حاس بالقوة دائما ثم يكون في العالم الحسي بالفعل وان
تكون قوة النفس فعلها حتى صارت دنية لنزولها الى العالم الاسفل الادنى ونطلق هذه
المسئلة بنوع اخر فنقول انا نريد ان نصف الانسان العقلي الذي في العالم الاعلى
فلعلنا نريد قبل ان نفعل ذلك ان نخبر بالانسان الذي في العالم الحسي فقلنا لا نعرفه
معرفة صحيحة فاذا لم نعرف هذا الانسان فكيف يسعنا ان نقول انا نعرف الانسان
الذي في العالم الاعلى ولعل اناسا يظنون هذا الانسان هو ذلك الانسان وانه انسان
واحد ونحن مبينون ذلك فحصنا ههنا فنقول انه هذا الانسان الحسي هو صفة نفس
مغايرة للنفس التي يكون بها الانسان انسانا حيا مفكرا ام هذه النفس هي الانسان
والانسان النفس التي تفعل افاعيلها بجسم ما هي الانسان فان كان الانسان هو الحي
الناطق او المركب من نفس وجسم ولم تكن هذه الصفة لكل نفس اذا ركبت
مع جسم ما يكون الانسان منهما فان كان صفة الانسان في المركب من نفس ناطقة وجسم
ما يكون ممكنا ان يثبت هذه الصفة لم نزل على الانسان انما كان اجزاء عند اجتماع السنح
النفس والجسم بل انما هي ما ينبغي ان يدل على الانسان الكائن في المستقبل الا ان الانسان
الذي نسميه الانسان الحقي والصورة فلا يكون هذه الصفة صفة حق لكنها

تكون شبيهة

تكون شبيهة بالحد لانها لا تدل على ما يثير ابتداء الشي الذي هو صورته الحقيقية لانها
هو ما هو وليست تليق لصفة صورة الانسان الهيولاني بل في صفة الانسان المركب من جسم
ونفس فان كان هذا هكذا قلنا انا لم نحد الانسان الذي هو انسان بحق لانا لم نصف
بعد كنه صفته وتلك الصفة التي وصفنا بها الانسان انفا انما تقع على الانسان المركب
من نفس وجسم لا على الانسان المبسوط الصوري الحقي وينبغي لنا اذا اردنا ان نصف شيئا
هيولانيا ان نصفه مع هيولاه لانه لا يليق بالصفة الكلية التي فعلت ذلك الشي وحدها
وانما اردنا ان نصف شيئا ليس بهيولاني فلنصفه بالصورة وحدها فان كان هذا
هكذا قلنا انه ان اراد احد ان يصف الانسان الحقي فانما يصف صورة الانسان وحدها
وكذلك من اراد ان يحد الاشيا العقلية بالفعل فليصف صورة الشي التي بها الشي هو ما هو
والشي الذي به الانسان انسان هو باق منه وهو الذي ينبغي ان يوصف فان كان
هذا هكذا قلنا ان صفة الصورة هو الانسان الحي الناطق والحي انما جعل في
الصفة بل الحيوة الناطقة فان كان ذلك كان الانسان حيوة ناطقة قلنا لا يمكن
تكون حيوة من غير نفس والنفس هي التي تعطي الحيوة الناطقة فان كان هذا هكذا فانه
لا يخلو ان يكون الانسان فعلا للنفس فلا يكون جوهرا او يكون النفس هي الانسان بعينه فان
كانت النفس العاقلة هي الانسان وجب من هذا ان تكون النفس اذا هي دخلت في جسم من الاجسام
غير جسم الانسان يكون ذلك الجسم انسانا وهذا امر غير ممكن وذلك ان النفس لا يلزمها
هذا الاسم الا اذا كانت مع هذا الجسم الانساني الذي فيه الان فان كانت النفس
ليست بانسان فينبغي اذن ان يكون الانسان كلمة غير كلمة النفس فان كان ذلك كذلك فما الذي

فالذي ينبغي لنا ان نقول ان الانسان هو المركب من نفس وجسم جميعا فان تلك النفس ذات كلمات من
انواع الكلم اعني بالكلمة الفعل وذلك ان النفس فعل من انواع الفعل ولا يمكن ان يكون
الفعل من غير فاعل وكذلك تكون الكلمات التي في الحيوان فانها ليست بلا نفس وانما الحيوان
بالنفس صار حيا وذلك ان لكل جنس من الحيوان نفسا غير نفس وتحقيق ذلك حاصل لا اثبات عليها
ولذا قلنا ان الحيوان انما له الكلمات الفواعل التي فيه ليست بلا نفس وليس يجب ان يكون
لهذه الكلمات كلها كلمات اعني ان يكون فاعل وذلك ان الكلم الفواعل انما هي افاعيل
النفس اما النفس النامية واما النفس الحيوانية التي هي ابين واظهر من النامية
فان كانت النفس على هذه الصفة لم يكن فيها كلمات كلها فواعل فلا محالة ان في النفس
الانسانية كلمات فواعل تفعل الحيوة والنطق فاذا صارت الجسم لا محالة اي الكثير في
الجسم على هذه الصفة قبل ان يسكن فهو انسان لا محالة فاذا صارت في البدن صنم الانسان
اخر وتقدر على نحو ما يمكن ان يقبل ذلك الجسم من صنم الانسان الحق وكان المصور
لصنمه فيه يصور صورة الانسان الجسماني في مادتها وفي بعض ما يمكنها ان يصور
فيه فيحرص على ان يلقي تلك الصورة ويشبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن
ان يقبل العنصر الذي يصورها فيه فتكون تلك الصورة انما هي صنم لهذا الانسان
الا انها دونه واخس منه بكثير وذلك انه ليس فيه كل الانسان الفواعل ولا صورته وكلمته
ولا حالاته ولا قواه فلذلك هذا الانسان الحسي هو صنم لذلك الانسان الاول الحق الا ان
المصور هي النفس فقد حرصت ان تشبه هذا الانسان بالانسان الحق وذلك انها جعلت
فيه صفات الانسان الاول الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزرة وذلك ان قوى هذا

الانسان وحيوته

الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية جدا وللانسان الاول حواس قوية ظاهرة
اقوى وابين واظهر من حواس هذا الانسان لان هذه هي اصنام لتلك كما قلنا مرارا فمن اراد ان يرى
الانسان الحق الاول فينبغي ان يكون خيرا فاضلا وان يكون له حواس قوية لا تنحسر عند اشراق
الانوار الساطعة عليها وذلك ان الانسان الاول نور ساطع فيه جميع الحالات الانسانية الا انها فيه
بنوع افضل واشرف واقوى وهذا الانسان هو الانسان العقلي او الانسان الالهي لانه ثاني
حقا لان الانسان الذي يستعمل البدن ويعمل اعماله بارادة بدنه فهذه النفس لتعمل
البدن اولا واما النطق ففي النفس الالهية فانها تستعمل البدن استعمالا ثانيا بتوسط النفس الحيوانية
وذلك انا اذا صارت النفس الحيوانية المكونة الجسدانية اتبعتها النفس الناطقة الحية واعطتها
حيوة اشرف واكرم ولست اقول انها انحدرت من العلو لكني اقول انها ادنتها حيوة اشرف
واعلى من حيوتها لان النفس الحية الناطقة لا تبرح من العالم العقلي لكنها تتصل بهذه الحيوة
فيكون هذه معلقة بتلك فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس ولذلك صارت كلمة
هذه الانسان وان كانت ضعيفة حقا اقوى واحرى واظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها
واتصالها بها فان قال قائل ان كانت النفس هي في العالم الاعلى حساسة فكيف يمكن ان
يكون في الجواهر الكريمة العالية حس وهو موجود في الجواهر الاولى قلنا ان الحس الذي في
العالم الاعلى اي في الجوهر الاكرم العقلي لا يشبه هذا الحس الذي في العالم الدني وذلك
انه لا يحس هناك هذا الحس الدني لانه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التي هناك فلذلك
صار حس هذا العالم لانسان السفلي متعلقا بحس الانسان الاعلى ومتصلا به فانه انما نال
هذا الانسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية والحس الكائن

في النفس التي هناك متصل بالحس الكائن في النفس التي هاهنا ولو كان في العالم الاعلى اجسام
مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحس بها وتنالها ولكان الانسان الذي هناك يحس بها وينالها
ايضا فلذلك صار الانسان الثاني الذي هو صنم للانسان الاخر الذي هو صنم للانسان الاول
كلمة الانسان الاول بالتشبيه بها في الانسان الاول كلمات الانسان العقلي والانسان العقلي يضيء بنوره
على الانسان الثاني وهو الانسان الذي في العالم الاعلى النفساني والانسان الثاني يشرق نوره
على الانسان الثالث الاول وهو الذي في العالم الجسماني الاسفل فان كان هذا هكذا على ما
وصفنا قلنا ان في الانسان الجسماني الاسفل انسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني انه
هو هما لكني اعني به انه متصل بهما لانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي وبعض
افاعيل الانسان النفساني وذلك ان في الانسان الجسماني كلمات الانسان النفساني
وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان السفلي كلتا الكلمتين اعني النفسانية والعقلية الا انهما
فيه ضعيفة قليلة نزرة لانه صنم للصنم فقد بان ان الانسان الاول حساس الا انه بنوع اعلى
وافضل من الحس الكائن في الانسان السفلي وان الانسان السفلي انما نال الحس من الانسان الكائن
في العالم الاعلى كما بينا واوضحنا فنقول انا قد وصفنا كيف يكون الحس في الانسان وكيف
لا يستفيد الاشياء العالية من الاشياء السفلية بل الاشياء السفلية هي المستفيدة من الاشياء
العالية لانها متعلقة بها ولذلك صارت هذه الاشياء تتشبه بتلك الاشياء في جميع حالاتها
فاما ان قوى هذا الانسان انما هي مستفادة من الانسان العالي وانها متصلة بتلك القوى
غير ان القوى هذا الانسان محسوسات غير محسوسات قوى الانسان العالم الاعلى وليست تلك المحسوسات
اجساما ولانه ليس الانسان يحس هذا الانسان ويبصر لان تلك المحسوسات وتلك البصر خلاف هذه

الاول في عالم الاجسام يحس بالاجسام ويعرفها لان في الانسان

لانه يبصر الاشياء بنوع افضل وارفع من هذا النوع وهذا البصر ولذلك صار ذلك البصر اقوى
واكثر نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك البصر يبصر الكليات وهذا يبصر الجزئيات وانما صار ضعفا
ذلك البصر اقوى من هذا البصر لانه يقع على اشياء التي هي اشرف وابين واوضح من الاشياء التي
فلذلك صار ذلك الحس والبصر اقوى واكثر نورا وصار هذا البصر ضعيفا لانه انما ينال
اشياء دنية وهي اصنام لتلك الاشياء العالية ولنصف تلك الحواس فنقول
انها عقول ضعيفة ونصف تلك العقول فنقول انها حواس قوية على ما وصفنا
من انه كيف يكون الحس في الانسان العالي فان قال قائل انا قد اخبرناكم ان الحس الذي في
في الانسان السفلي هو في الانسان العالي وانه بما بقي عليه انه من هناك فما قولكم في
سائر الحيوان ثم ابدعهما في هذا العالم الحسي لا في العالم الاعلى فنقول انا قد بينا
فيما سلف ان الباري الاول ابدع جميع الاشياء بغير روية ولا فكر وقد بينا البرهان
على ذلك بحجج مقنعة فان كان على ما قلنا نقول ان الباري الاول ابدع العالم الاعلى
وفيه جميع الصور تامة كاملة من غير روية لانه ابدعها بانه فقط لا بصفة اخرى لانه في ابداعه خلق
العالم الحسي وصيره صنما لذلك العالم فان كان هذا هكذا قلنا انه لما ابدع الفرس وغيره
من الحيوان لم يبدعه لكيما يكون في العالم الاسفل لكن لكيما يكون في العالم الاعلى وذلك ان
كل ما يبدع ابتدع من الباري الاول بلا توسط فهو في العالم الاعلى تام كامل غير واقع
تحت الفساد وان كان ذلك كذلك فانه لما ابدع الفرس وغيره من الحيوان لم يبدعه لكيما يكون
في العالم السفلي التام الكامل فانه ابدع جميع صور الحيوان وصيرها هناك بنوع اعلى
واشرف واكرم وافضل ثم اتبع ذلك الخلق هذا الخلق اضطرارا لانه لم يمكن ان يتناهى

الخلق في ذلك العالم وذلك انه ليس من شي الاشيا يقوى على ان يملك جميع القوى الا التي
هي قوة القوى ومبدعة القوى حتى يملك الى الموضع الذي يريد انه يملك البدن بتة تتناهى
عنده من غير ان تكون هو مات نهايته ولا غايته تتناهى الخلق الا القوة المبدعة للخلق كما
بيّنا مرارا في مواضع شتى فان قال القائل لم صارت هناك هذه الحيوانات الغير الناطقة فان
كانت لانها كريمة شريفة فقد يمكن لقائل ان يقول انها هناك اكرم جوهرا واشرفا
وانما كثرت هذه الحيوانات لانها اخر البهيمي الذي فيما الذي يناله من ذلك من الحس
بكونها قبيل الحيوان تكون دنية اذا كانت فنقول ان العلة في ذلك ما نحن
قائلون ان شاء الله تعالى ان الباري واحد فقط من جميع الجهات وانما تثبت وحدانيته
كما قلنا مرارا انه ابدع العالم واحدا ولم يكن من الواجب لوحدانية المبدع ان يكون مثل
وحدانية المبدع ولا لكان المبدع والمبدع والعلة والمعلول شيئا واحدا ولا
واحدا اذا كان واحدا كان المبدع مبتدعا والمبتدع مبدعا وهو محال فلما كان هذا
محالا لم يكن بد من ان يكون في وحدانية المبتدع كثرة اذا صار بعد الواحد الذي هو
واحد من جميع الجهات وذلك انه لما كان الواحد المبتدع بعد الواحد المبدع لم يمكن ان
يكون فوق الواحد المبدع في الوحدانية لوحدانيته ولا ان يكون اشد وحدانية
منه بل كان من الواجب ان يكون في الوحدانية انقص من الواحد المبدع واذا
كان الباري هو افضل الافضلين وواحدا كان من الواجب ان يكون المفضول
عليه اكثر من واحد لئلا يكون مثل الفاضل سواء وان كان ليس من الواجب ان يكون
المفضل عليه واحدا فلا محالة انه كثير لان الكثير خلاف الواحد وذلك ان الو

هو التام

هو التام والكثير هو الناقص فان كان المفضول عليه في حيز الكثير فلا اقل من ان يكون اثنين وكل واحد من ذلك الاثنين يشتمل على ما وصفنا وقد وجد وقد يوجد
لان الاثنين الاولين حركة وسكون وفيهما عقل وحيوة فهذا ان ذلك العقل ليس هو كعقل
واحد منفرد لكنه عقل فيه جميع العقول كلها امته وكل واحد من العقول فهو كثير على قدر
كثرة العقول وهو اكثر منها والنفس التي هناك ليست كانها نفس واحدة منفردة كما
كانت النفوس كلها فيها وفيها قوة ان تفعل النفوس كلها الا انها حيوة تامة
فان كان هذا هكذا وكانت النفس الحية الناطقة واحدة من الانفس فلا محالة انه
هناك ايضا فان كان هنالك فالانسان هناك ايضا الا انه هناك صورة
نيرة هيولى فقد بان انه لم يكن العالم الاعلى خاليا صور كثيرة فان كانت صور
كلها نيرة فان قال القائل فما يحوج الجاعل ان يجعل الحيوانات الكريمة في العالم
الكريم الاعلى واما الحيوانات الدنية فانه لا يجوز ان يقول انها هناك وذلك
انه ان كان الحي الناطق العقلي هو الحي الكريم الشريف فالحي الذي
لا نطق له ولا عقل له هو الحي الدني فان كان الكريم في الموضع الاكرم
فالدني لا يكون فيه لكنه يكون في الموضع الادنى فكيف يمكن ان يكون في العقل
شي لا عقل له ولا نطق فانا نعني بالعقل العالم الاعلى كله اذ كله
عقل وفيه جميع العقول ومنه العقول باسرها فنقول انا نريد قبل
ان نرد على هذا القائل ان نجعل لنا مثالا يقيس به الاشيا التي نقول
انها في العالم الاعلى وهو الانسان فنقول ان الانسان الذي في العالم

الاسفل ليس مثل الانسان الذي في العالم الاعلى كما بيّنا فان كان هذا الانسان ليس مثل
ذلك الانسان لم يكن لنا سائر الحيوانات التي هناك مثل الحيوان الذي ههنا بل ذلك
افضل واكرم من هذا كثيرا اقول ان نطق الانسان الذي هناك ليس هو مثل النطق
الانسان الذي ههنا وذلك ان الناطق ههنا يروّي ويفكر والناطق الذي
هناك لا يروي ولا يفكر وهو قبل الناطق المروّي المفكر فان قال قائل فما بال
العالم ان اصله في هذا العالم يروي ويفكر وسائر الحيوانات لا يروي ولا يفكر
اذا اصلها ههنا وهي كلها هناك عقول قلنا ان العقل مختلف وذلك ان
العقل الذي خاصته في الانسان غير العقل الذي في سائر الحيوان فان كان العقل
في الحيوانات العالية مختلفا فلا محالة ان الروية والفكر فيها مختلف وقد نجد
في سائر الحيوانات اعمالا كثيرة ذهنية فان قال القائل ان كانت اعمال الحيوان ذهنية
فلم لم يكن اعمالها بالسوا كلها وان كان النطق علة للتروية ههنا فلم لم
يكن الناس كلهم بالسوا في الروية لكن روية كل واحد منهم غير روية صاحبه
قلنا انه ينبغي ان يعلم ان اختلاف الحيوة والعقل للعقول انما هي لاختلاف
الحيوة والعقل فلذلك كانت حيواتها مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها
انور واشرف من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول
الاولى فلذلك صارت اشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان له ومنها ما هو
ثالث فلذلك صار بعض العقول التي ههنا الهية وبعضها الناطقة

اقول ان الحيوة والعقل في بعضها
ابين واظهر وفي بعضها اخفى
بل نقول في بعضها اضوء وانور
من بعض

وبعضها ناطقة

وبعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة واما هناك فالحي الذي
نسميه ههنا غير ناطق هو هناك ناطق والحي الذي لا عقل له ههنا هو هناك ذو عقل
وذلك ان العقل الذي للفرس هو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس هو
فرس له ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول
الاولى ولا لكان العقل الاول يعقل شيئا ليس هو بعقل فان كان ذلك محالا كان العقل
الاول اذا عقل شيئا ما كان هو وما عقل اياه سوا فيكون العقل والشي واحدا وكيف
صار احدهما عقلا وصار الاخر اعني الشي المعقول للعقل له فانه ان كان ذلك
كان العقل يعقل معقوله والمعقول غير عاقل وهذا محال فان كان هذا محالا فان كان
هذا محالا فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقل عقلا نوعيا ويعقل
حيوة نوعية وكان الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة كذلك العقل الشخصي
ليس بعادم للعقل المرسل فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل الكائن في بعض الحيوان
ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كلي يجزي به العقل
فللعقل الشي الذي هو عقل له هو الاشيا كلها بالقوة فاذا صار العقل بالفعل
صار خاصا وانما يصير بالفعل اخيرا وانه ان كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا اخر من الحيوان
وكلما سلكت الحيوة الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افاعيلها وكلما خفيت
بعض افاعيلها العالية حدثت من تلك القوى في خسيس دني فيكون ذلك
الحي ناقصا ضعيفا فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيه بحدث
الاعضاء القوية بدلا مما نقص من قوته فلذلك صار لبعض الحيوان اضفار ولبعضها

من الحيوان بعضها افرس وبعضها انيابه على نحو قوة الحيوة فيه فان كان هذا هكذا
قلنا انه لما سلك العقل الى هذا العالم الاسفل وانتقص نقصانا كثيرا لحال تلك
النقصانات ائتمر ببعض الآلة التي صيرها فيه فصيرها تاما كاملا وذلك انه ينبغي
ان يكون كل حي من الحيوان وذلك بانه حي وانه عاقل فان قال قائل انه قد يوجد
حيوان ضعيفا ليس له شي يدفع به عن نفسه قلنا انه قلما يكون في ذلك الحيوان وليس على
ان نقول له انا اذا اضفنا جميع الحيوان بعضه الى بعض كان الكل منها اعني الحيوة
والعقل بها تاما كاملا او يكون كل واحد منها تاما كاملا اعني يكون الحيوة والعقل
بها تاما او يكون كل واحد منها تاما كاملا على نحو ما يعقل به من التمام والكمال ونقول
انه ان كان ليس من الواجب ان يكون المعلول واحدا محضا الا يكون مثل العلة كما بيناه آنفا
فلا محالة اذن انه ينبغي ان يكون واحدا مركبا من اشياء كثيرة لا يمكن ان يكون من اشياء متفقة بعينها
والا كان يكفيها ان يكون واحدا فقط فيكون سائر الاشياء فيه باطلا لانه ان كانت تشبه بعضها
بعضا فينبغي ان يكون مركبا من اشياء مختلفة الصور وان يكون كل صورة فيها
بصفاتها وحدها وان يكون كل واحد منها في واحد من الصور على نحو اختلاف
المناعة متفاضلا لكن بانها الحي شي واحد وعلى هذا ينبغي ان يكون صفات العقل
الاول مختلفة وان لا يكون متشابهة فان كان هذا هكذا قلنا ان الكلمة ينبغي ان
يكون كل واحد من الاشياء على ما يليق به ان يكون وكذلك هذا العالم مركب من اشيا
مختلفة والنقص الذي فيه منها افضل على الكل واحد بانه عالم والكل واحد منها
شريفا كان او دنيا افضل على ما يليق به من الفضيلة والتمام فان كان هذا على ما وصفنا

صفنا قلنا

وصفنا فقلنا ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الا انها هناك بنوع
افضل واعلى وذلك انها هاهنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية
فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء وارض وهواء وماء ونار فان
كان هناك هذه الصور فلا محالة ان هناك نباتا ايضا فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى
نبات فكيف هو هناك فان كانت ثمة نار وارض فكيف هما هناك فانه لا يخلو من ان يكونا اما حيين
او ميتين فان كان ميتين مثل ما هاهنا فما الحاجة اليهما هناك فان كانا حيين فكيف
يحييان هناك قلنا اما النبات فقد نقدر ان نقول انه هناك حي لانه هاهنا حي
ايضا وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حياة وان كانت كلمة النبات الهيولانية حياة فهي
لا محالة نفس ما ايضا واحرى ان تكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول
الا انها فيه بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمة التي في هذا النبات انما هي من تلك الكلمة الاولى
تلك الكلمة واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية التي هاهنا متعلقة بها فاما كلمات النبات
التي هاهنا فكثيرة الا انها جزئية وجميع نبات هذا العالم الاسفل جزئي وهو من ذلك النبات الكلي
وكلما الكلمة الطالبة في النبات الكلي اصطرا فان كان هذا هكذا قلنا انه ان كان هذا النبات حيا
فبالحرى ان يكون ذلك النبات حيا ايضا لان ذلك النبات هو النبات الاول الحق فاما هذا
النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم لذلك النبات وانما يحيا هذا النبات بما يفيض عليه ذلك
النبات من حياته واما الارض التي هناك ان كانت حية او ميتة فانا نعلم ذلك نحو علمنا
ما هذه الارض لان هذه الارض صنم لتلك فنقول ان لهذه الارض حيوة وكلمة فاعلة
والدليل على ذلك صورها المختلفة وذلك انها تنمو وتنبت الكلا وتنبت الجبال

فانها نبات ارضي وفي داخل الجبال حيوان كثيرة ومعادن واودية وغير ذلك ولا تكون هذه فيها
من اجل الكلمة ذات النفس التي فيها فانها هي التي تصور في داخل الارض هذه الصور وهذه الكلمة
هي صورة الارض التي تفعل في باطن الارض كما تفعل الطبيعة في باطن الشجر فالكلمة الفاعلة
في باطن ذات الطبيعة الفاعلة في باطن الشجر وعود الشجر يشبه الارض بعينها والحجر الذي
يقطع من الارض يشبه الغصن الذي يقطع من الشجر وان كان هذا هكذا قلنا ان الكلمة الفاعلة والارض
الشبيهة بطبيعة الشجر هي نفس لانه لا يمكن ان تكون ميتة ان تفعل هذه الافاعيل العظيمة
في الارض فان كانت هذه الارض الحسية الحية التي هي صنم حية فبالحرى ان تكون تلك الارض العقلية
حية ايضا وان تكون هي الاولى وان تكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة
بها واما الاشياء التي في العالم الاعلى كلها اضيا لانها في الضوء الاعلى ولذلك كل واحد منها يرى
الاشياء في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها وصار الكل في الكل والكل في كل واحد والواحد
في الواحد والواحد منها هو الكل والنور الذي يشرق عليها لا نهاية له فلذلك صار
كل واحد منها عظيما وذلك ان الكبير منها عظيم والصغير عظيم وذلك ان الشمس التي
هناك هي جميع الكواكب وكل كوكب منها شمس ليس غير انه منها ما يغلب الكواكب فيسمى شمسا
ومنها ما يغلب عليه الكوكب فيسمى كوكبا وقد يرى كل واحد منها في صاحبه ويرى كلها في واحد
والواحد يرى في كلها فهناك حركة نقية محضة وذلك انها ليس يشوبها شي ويتناهي الى الشي
ولا هو غير المتحرك بل هو المتحرك وهناك سكون نقي محض وليس في ذلك السكون من حركة
ولا هو مختلط بالحركة وهناك الحسن النقي المحض لانه ليس يحل في شي ليس هو بحسن ولا هو شديد
القبح وكل واحد من الاشياء التي هناك تامة في ارض ليس تقيه وذلك ان كل واحد منها تام في الشي

الذي فيه

الذي فيه وحينئذ يجوهر انه يعلو كالقوى البدنية وليس الشي غير المكان الذي هو فيه وذلك
ان الحامل عقل والمحمول عقل ايضا ومثال ذلك هذه السماء الواقعة تحت الحس فانها نيرة
مضيئة وضوءها الكواكب فيها لا غير انها وان كانت مضيئة كل واحد منها فان كل واحد منها في موضع
من السماء وكل واحد منها جزء فقط وليس كذلك الاشياء التي في السماء الروحانية فان كل واحد منها
هو كل وكل ما اذا رايت الجزء فقد رايت الكل واذا رايت الكل فقد رايت الجزء وذلك ان هم
احدهم يقع على الجزء الواحد ونظره يقع على الكل لحدته وسرعته كما كان له بصر مثل بصر
لنقوس وكان حديد البصر وكان يبصر ما في باطن الارض ويقال انه عنى بصر
٢ صار سريعا العالم الروحاني وانه يمثل لنا انه بصر اهل ذلك العالم حاد سريع للنفوس شي مما هنالك
والنظر الى ذلك العالم والى ما فيه ليس يتعب ولا يشبع الناظر من النظر اليه فيمل عنه
بالحركة لان البصر هناك ليس يتعب فيحتاج الى السكون لتجتمع قوة النظر اليه بالحركة والناظر
هناك لما ينظر الى بعض الاشياء فيستحسنه ويلتذ بها فالاشياء التي هنالك لا تنفد
ولا تنقص ولا يمل الناظر اليها ولا تنفد اشتياقه منها فان المشتاق اذا انفد شوقه
من الشي حقره وفتر عن طلبه وقل اكثر النظر اليه لكن الناظر اليها اعني الى تلك الاشياء
كلما طال نظره اليها ازداد بها عجبا واليها توقا فنظر اليها نظرا لا نهاية
له وانما حصل الناظر لا يشبع من النظر اليها ولا يتعب عنها لانها لا تتغير عن حسنها
بل كلما راه الناظر ازداد عنده حسنا وجمالا وليس في الحيوة التي هناك تعب ولا نصب
لانها حية نقية عذبة والشي والحيوة الفاضلة ليس تعب ولا يدخل عليها الالام لانها
لم تزل كاملة منذ ابدعت غير ناقصة ولذلك لا تحتاج الى النصب والتعب وابدا الدعت

تلك الحكمة من الحلية الاولى والجوهر الاول من الحكمة لان الجوهر اول ثم الحكمة بل الجوهر هو الحكمة
والانية الاولى هي الجوهر والجوهر هو الحكمة لا انه جوهر ثم حكمة كما يكون في الجواهر السوافل
الدنية والجوهر والحكمة شيء واحد فلذلك صارت تلك الحكمة اوسع من كل حكمة وهي حكمة
الحكم واما الحكمة التي في العقل فانما هي مع العقل اقول ان العقل يبدع اولا ثم تبدع حكمته مثل
ما قيل في الشريعة ثم يذكر حقوقه والاشياء السماوية والارضية انما هي اصنام ورسوم [الشرعي]
للاشياء التي في العالم الاعلى ولذلك صار هناك منظرا عجيبا لا يراه الا اهل السعادة والبهجة
وهم الذين اجتهدوا في النظر الى ذلك العالم فاما عظم الحكمة الاولى وقوتها فمن الذي
يقدر ان يراه ويعرف كنه معرفته وذلك لانها حكمة فيها جميع الاشياء وقد ابدعت
الاشياء كلها فالاشياء فيه وهي غير الاشياء كلها لانها علة الاشياء العقلية والحسية ابدعها
[٢ العقلية] ابدعت الاشياء الحسية بلا توسط وابدعت الاشياء الحسية بتوسط العقلية والاشياء كلها تنسب
اليها لانها هي علة العلل وحكمة الحكم كما قد قلنا مرارا فان كانت الحكمة الاولى علة العلل
فان كل فعل يفعله مفعولها انما ينبغي ان نصفها بنوع ارفع وافضل وما اشرف العالم الاعلى
والاشياء التي فيه ثم فيها وافضل الحكمة التي ابدعتها لانها هي نفس كل شرف
ولن يقدر على النظر الى ذلك العالم الا المرء الذي استغرق عقله حواسه فلا يدرك
الا بانه عقل فقط وهو الذي قد اعتاد ان يعرف الاشياء بنظر العقل لا بمنطق وقياس ولما
فلم نرض لنفسنا بالنظر الى ذلك العالم الروحاني وبها ثم لان الحس قد غلب علينا
فلا نصدق الا بالاشياء الجسمانية فقط فلذلك ظننا ان العلوم انما هي اراء حدثت
من قضايا وانه لا يمكن ان يكون علم ما الا بوضع القضايا واستنباط النتائج فاما

[illegible]

بعض العلوم في هذا العالم ينال بنفسه بلا شيء اخر قبله كهذه العلوم العالية والاراء السامية
لا تحتاج الى القضايا والمقدمات لدرك الحق بل انما ينال الحق هناك بلا وسط ولا كذب
البتة انما بلا متوسط كما قلنا ولانه انما يقع العلم بلا شيء متوسط ولم لا يخالطه شيء
غريب ولا عرضي كما يخالط العلوم هاهنا الاشياء الارضية ولذلك لم يكن لها [illegible]
ولا اصادقا في ذلك العالم وانه على هذه الصفة التي وصفناها فانا
[١٣ اشتياقنا] تاركوه الان لئلا تشتغل انفسنا بمجادلة من يدفع اثبات قولنا بوضوح حقائق الاشياء [تستعمل]
وصدقها ونرجع الى ما كنا فيه من صفة العلوم التي في ذلك العالم وكيف يكون فنقول
ان افلاطون الشريف الالهي قد راى ذلك العالم برؤية العقل ووصفه وذكر
العالم الحائن ان العلم هناك ليس هو شيء في شيء ولم يصف كيف يكون انما
[١ ونفحص نحن بقولنا] ترك صفته على عمد منه وارادة ان نطلب نحن ذلك ونصف كيفية العالم العقلي
فيليق كرمنا من كان لذلك اهلا فنحن واصفون كيفية العالم هناك وجاعلون مبدأ
قولنا من هاهنا فنقول ان كل صنع انما يكون بحكمة ما صناعيا كان ام طبيعيا مثل
كل صناعة هي الحكمة في صنع الاشياء والحكمة تصنع صنائع لا محالة فان كان هذا
على ما وصفنا صحيحا فقلنا ان جميع الصناعات تكون من حكمة ما وقد ينسب الصنع
ايضا الى الحكمة الطبيعية لانه انما يحكي الطبيعة ويتشبه بها والحكمة الطبيعية لم تتركب
من اشياء لكنها شيء واحد وليست بواحد مركب من اشياء كثيرة لكنها انما من الواحد الى الكثرة
[بوصحي] فان جعلها لهذه الحكمة الطبيعية من الحكمة الاولى التي فيها ولم يحتج الى ان نرقى الى الحكمة
للضالة لا تكون من حكمة اخرى هي اعلى ولا تكون في شيء اخر فان جعل جاعل القوة المحرضة

للصانعة من الطبيعة وجعل اول هذه القوة الطبيعية نفسها فقلنا له فمن اين حدثت هذه
القوة الطبيعية نفسها فانه لا يخلو من ان تكون من ذاتها او من مصنع غيرها فان كانت هذه القوة
من الطبيعة نفسها وقفنا ولم نرق الى شيء اخر وانا نريد ذلك قالوا ان قوة الطبيعة مبتدعة
من العقل قلنا ان كان العقل ولد الحكمة فانه لا يخلو اما ان تكون الحكمة التي في العقل من شيء
اخر اعلى منه واما من ذات العقل فان قالوا ان العقل ولد الحكمة من ذاته قلنا انه لا يمكن
وليس كذلك العقل لانه انيته ثم حكمة من حكمة الاولى وانما هي صفة فيه للجوهر فان كان
هذا هكذا قلنا ان الحكمة التي هي جوهر والجوهر الحق حكمة وكل حكمة حق انما ابتدعت من ذلك
الجوهر الاول وكل جوهر حق انما ابتدع من تلك الحكمة الحقيقية ولذلك صار كل جوهر
ليس فيه حكمة ليس بجوهر حق غير انه وان لم يكن جوهرا وانما مستبدعا من الحكمة
الاولى صار جوهرا ما سالكا ونقول انه لا ينبغي ان يظن ظان ان جوهر الاشياء التي في ذلك
العالم بعضها ارفع من بعض في الجوهر ولا ان بعضها اشرف صورة من صورة بعض
او افضل بل الاشياء التي هناك كلها صورها حسنة شريفة وهي مثل الصور التي يتوهم
المتوهم انها في نفس الصانع الحكيم وليست صورها كصور مصنوعة في حائط لكنها صور في
انيات فلذلك سماها الاولون المثل اي الصور التي ذكرها افلاطون الشريف انيات
وجواهر ونقول ان الحكماء المصريين قد كانوا اما بلطف اوهامهم هذا العالم العقلي
والصور التي فيه وعرفوها معرفة صحيحة اما بعلم مكتسب واما بنوع من علم طبيعي للدليل
[٢ يثبتوه] على ذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا شيئا بحكمة عالية صحيحة وذلك انهم لم يكونوا
يرسمونه رسما بالكتاب مصححا بالعادة التي ابناها بالكتب ولا كانوا يستعملون القضايا

والاقاويل

والاقاويل والاصوات والمنطق فيعبرون به عما في نفوسهم الى من اراد وضع الاراء والمعاني
لكنهم كانوا ينقشون نقوشا في حجارة او في بعض الاجسام فيصيرونها اصناما وذلك انهم كانوا
اذا ارادوا ان يصفوا بعض العلوم نقشوا له اصناما واقاموا للناس علما وكذلك كانوا يفعلون
في سائر العلوم والصناعات اعني انهم كانوا ينقشون لكل شيء من الاشياء صنما بحكمة متقنة
وحكمة فائقة ويقيمون تلك الاصنام في هياكلهم فيكون لهم كانها كتب ينطق وحرف [بالغيرة]
وعلى هذا كانت كتبهم التي قرأوا فيها اسماءهم ووصفوا بها الاشياء وانما فعلوا ذلك لانهم
ارادوا ان يعلموا ان لكل علم وكل حكمة ولكل شيء من الاشياء صنما عقليا وصورة
عقلية لا هيولى لها ولا حامل بل ابدعت جميعها دفعة واحدة بلا روية ولا فكر لان
وفي بعض النسخ ولا حامل ابدعت جميع الاشياء
مبدعها واحد مبسوط يبدع الاشياء المبسوطة دفعة واحدة بانه فقط لا بنوع اخر من انواع
وكانوا يمثلون تلك المثل انها والاصنام اصناما اخر وضعها في النقاء والحفا انما فعلوا ذلك
لانهم ارادوا ان يعلمونا ان هذه الاصنام الحسية الخسيسة انما هي مثل تلك الاصنام العقلية الشريفة
وما احاق بعلومنا وما احوجنا ما فعلوا ولو ان احد الطال الفكر والروية في العلل التي من اجلها
فعلوا ذلك وكيف نالوا تلك العلل العجيبة منهم وصفا اليهم فان كانوا هؤلاء الرهط اهلا
للمديح لانهم مثلوا الاشياء العقلية واخبرونا بالعلل التي نالوا بها الاشياء العالية
ثم مثلوها باصنام غليظة واقاموا الاصنام اعلاما كانها كتب يقرع فيها الحس من
للبدعة للجواهر فجعلها الانقاد من غير ان يرتقي في العلل كيف ينبغي ان يكون كل صنيع
منها متقنا لانها لا تقيمها الحكمة والفضيلة والحسن في الصورة فقط وبالصورة ابدع الله

سبحانه الاشياء وصيرها متقنة حسنة بغير روية ولا فحص عن علل الحسن في النقاء والاشياء التي
بالروية والفحص عن علل النقاء والحسن ان تكون متقنة حسنة مثل الاشياء التي تكون من الفاعل
ولا فحص عن علل الكون والبقاء والحسن ممن لا يعجب من قدرة ذلك الجوهر الشريف العالي والمفاوضة
انه ابدع الاشياء بغير روية ولا فحص عن عللها بل انما ابدعها بانه فقط فانه هو عللها
العال فلذلك انه لا يحتاج في ابداع الاشياء الى الفحص عن عللها ولا الى الحيلة في
في كونها وابقائها لانه علة العلل كما قلنا انه مستغنيا بنفسه عن كل علة وكل حيلة
وكل فحص نحن صائرون لقولنا هذا مثلا قائلا لو وصفنا فنقول انه قد اتفق اقاويل
الاولين على ان هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبخت بل انما كان من صانع حكيم فاضل غير انه
ينبغي لنا ان نفحص عن صنعة هذا العالم وهل روى اولا الصانع لما اراد صنعه وفكر
في نفسه انه ينبغي ان يخلق اولا ارضا قائمة في الوسط من العالم ثم بعد ذلك ماء فيكون فوق
الارض ثم يخلق هواء يجعله فوق الماء ثم يخلق نارا يجعلها فوق الهواء ثم يخلق سماء
فيجعلها فوق النار محيطة بجميع الاشياء ثم يخلق حيوانا ذوي صور مختلفة ملائمة لكل حي منها
ويجعل اعضاءها الداخلة والخارجة على الصفة التي عليها ملائمة لافاعيلها
فصور الاشياء في نفسه وروى في اتقانها ثم بدا يخلق الخلائق واحدا واحدا
نحو ما روى وفكر اولا فلا ينبغي ان يتوهم متوهم هذه الصفة على البارئ الحكيم
غير انا قلنا ذلك محال غير ممكن ولا ملائم لذلك الجوهر التام الفاضل الشريف
ولا يمكن ان نقول ان البارئ روى اولا في الاشياء كيف يبدعها ثم بعد ذلك ابدعها

لان الفاعل لانه لا يخلو ان تكون الاشياء المروءات اما خارجة منه واما داخلة فيه فان كانت خارجة
واما داخلة منه واما داخلة فيه فان كانت خارجة فقد كانت قبل ان يبدعها وان كانت داخلة
فاما ان تكون غيره واما ان تكون هي هو بعينه فانه لا يحتاج اذن في خلق الاشياء الى روية وفكر
لانه هو الاشياء بانه علة لها وان كان غيره فقد القى مركبا غير مبسوط وهذا محال ونقول
انه ليس لقائل ان يقول ان البارئ روى في الاشياء اولا ثم ابدعها وذلك انه
هو الذي ابدع الروية فكيف يستعين بها في ابداع الشيء وهي لم تكن بعد وهذا محال
ونقول انه هو الروية والروية لا تروي ايضا ويجب من ذلك ان تكون تلك الروية
تروي وهذا الى ما لا نهاية له وهذا محال فقد بان وصح صحة قول القائل ان البارئ عز وعلا
ابدع الاشياء من غير روية ونقول ان الصانع اذا اراد ان يصنع شيئا روى في ذلك الشيء
ومثله اما في نفوسهم مما راوا وعاينوا واما ان يلقوا ابصارهم على بعض الاشياء الخارجة
فيمثلوا اعمالهم بذلك الشيء فاذا عملوا فانما يعملونه بالايدي وسائر الالات فاما البارئ
تعم فانه اذا اراد فعل شيء فانه لا يمثل في نفسه ولا يحتذي صورة خارجة منه لانه لم يكن
شيء خارجا منه قبل ان يبدع الاشياء ولا يتمثل في نفسه لانه هو مثال كل شيء والمثال لا يتمثل
ولم يحتج في ابداع الاشياء الى آلة لانه هو علة الالات وهو الذي ابدعها فلا يحتاج
فيما ابدعه الى شيء مما ابدعه فاما اذا استبان قبح هذا القول وانه غير ممكن فانا قائلون
انه لم يكن بينه وبين خلقه متوسط يروي فيه ويستعين به لكنه ابدع الاشياء كلها بانه فقط
واولها الذي صورة ما استنار منه وظهرت قبل الاشياء كلها كما ان يتشبه به اثره وفوتها
وبنورها وسطها ثم ابدع سائر الاشياء بتوسط تلك الصورة كانها قائمة بارادته في ابداع

سائر الاشياء وهذه الصورة هي العالم الاعلى اعني العقول والانفس ثم حدث من ذلك العالم
العالم الاسفل وما فيه من الاشياء الحسية وكلما هو في هذا العالم فهو في ذلك الا انه هناك نقي
محض فانه تفرق وتتصل في صورة من اوله الى اخره وذلك ان الهيولى تصورت اولا بصورة
كلية ثم قبلت صورة الاسطقسات ثم قبلت عن تلك الصورة صورة اخرى ثم قبلت بعد ذلك
صورا بعد صور ولذلك لا يمكن لاحد ان يرى الهيولى لانها قد لبست صورا كثيرة فهي مختفية تحتها
لانها ليس لها شيء يطرح في الحواس البتة وهذا اخر كتاب اثولوجيا للفيلسوف الالهي ارسطوطاليس
اليوناني قد وقع الفراغ من انتساخه لابن المعصوم بن الجعفر الحسيني
الجيلاني الاشكوري الكيلاني مسكنا في يوم الخميس تاسع عشر من شهر جمادى
الاولى في مدرسة المباركة المحمدية من مدارس دار
الطهران الحمد لله اولا واخرا
وظاهرا وباطنا
في سنه ١٢٩٠
٣٢٣

في تاريخ شانزدهم شهر جمادى الاول ١٢٩٠

وبه نستعين وبه نثق رب وفقني بالاتمام

بسم الله الرحمن الرحيم

مقالة للاسكندر الافروديسي في الهيولى وانها مفعولة قال الاسكندر ان الكائن بالقوة
انما يكون بالفعل من اجل شيء اخر وذلك لانه ان كانت الامور على ما وصفت التي هو في الامكان والقوة
بعض الشيء الذي هو بالفعل بعض الاشياء اي انها فاعلة لبعض الاشياء وكانت علة بوجه ما هو بالقوة
القوة الاشياء كلها اقول ان الشيء الفاعل لجميع الاشياء هي العلة التي بالفعل وهي بالفعل الاشياء كلها
اولا انها فاعلة لجميع الاشياء فيمكن ان العلة الاولى علة لوجود الهيولى الكلية ويكون العلة
علة لوجود الهيولى الجزئية قبل العلة الاولى وبهذا لكان ان الشيء الكائن بالقوة لا يقوى
باطلا الفعل بالحقيقة لانه ناقص غير تام وان امكن ان يكون الشيء ناقصا ثم كان هو علة تامة وكاملة
اولها انتقاله من القوة الى الفعل كان الناقص علة للتمام والكمال والناقص هو القوة والتام هو الفعل
فاما هذا غير ممكن اعني ان يكون القوة هي العلة في انتقالها الى الفعل وان يكون الناقص علة التمام
فبالحري ان لا يمكن ايضا ان يكون الشيء الذي بالقوة هو علة كونه وكان دائما غير ان ما كان الهيولى الاولى التي
هي بالقوة الاشياء المحسوسة معلولا للعلة التي هي بالفعل الاشياء كلها فان الهيولى مفعولة وقابلة
للاشياء والعلة الاولى فاعلة لها واما الهيولى الثانية اعني الجزئية التي هي بالقوة بعض الاشياء فعلتها
العلة الثانية التي هي بالفعل بعض الاشياء اقول انها فاعلة لبعض الاشياء واقول ايضا ان فعل العلة
الاولى وفعل العلة الثانية ليس هما على نحو واحد وذلك ان العلة الاولى تفعل بغير حركة واما
العلة الثانية فانها لا تفعل الاشياء الا بحركة وكذلك يختلف انفعال الهيولى الاولى عن انفعال الهيولى
الثانية وذلك ان الهيولى الاولى تقبل الصورة الاولى بغير استحالة وتغير واما الهيولى
فانها لا تقبل الصورة الا باستحالة لان الشيء الكائن هو من شيء ما كان مستحيلا في نفسه فاما الشيء
الكائن من علة ساكنة غير متحركة فانها لا تقبل الاشياء دائما من غير استحالة ولا تغير ونقول ايضا

وبه نستعين وبه نثق رب وفقني بالتمام

بسم الله الرحمن الرحيم

مقالة لاسكندر في الحادث والفعل والكون وحل مسئلة اوناها من القدماء ابطلوا بها الكون من كتاب
ارسطوطاليس في سمع الكيان قال الحكيم انه قد ذكر في كتاب المسمى سماع الطبيعي في اخر مقالته الاولى
ان اناسا من القدماء ابطلوا الكون لشك اتوا به وهو انهم قالوا ان كل متكون اما ان يكون من شيء واما ان يكون
من لا شيء لا يمكن ان يكون شيء من الاشيا من لا شيء لانه لو كان كذلك لكان الشيء الاول قد كان قبل المتكون منه فاما بطل الكون حالها
على ان الشيء الذي لم يكن بعد واما ان الشيء الذي كان من شيء اخر فانما كان من شيء قد كان قبل ولا يمكن ان يكون شيء
من لا شيء البتة فحل الحكيم هذا الشك هنالك بقوله ان الشيء اما ان يكون موجودا بذاته واما بالعرض واما ان
يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل على انه لم يفرغ من هذه المقدمة هذه اتبع قوله ان الهيولى هي شيء موجود
بذاته وانها غير موجودة بالعرض وانها موجودة بالقوة وغير موجودة بالفعل ولذلك صفة الهيولى على ما ثبت كتبنا
كان الكون منها لا محالة فنقول نحن ان الهيولى موجودة بذاتها لانها في طبيعتها شيء ما وهي غير موجودة
بذاتها لانها في طبيعتها شيء ما وهي بالعرض لان العدم هو بذاته غير موجود بذاته وهي عرض
في الهيولى اعني انه لا يمكن ان تكون الهيولى شيء ان لم نفرض فيها عدم ذلك الشيء المكون ونقول
ايضا ان الهيولى هي موجودة بالقوة اعني انها هيولى بالقوة للشيء المكون وليست هيولى بالفعل
لانه لا يمكن ان يكون المكون فانه ان كانت هيولى بالفعل لكان قد كان ذلك الشيء وقعا اللون البتة ونقول ان
هاتين الخصلتين اللتين وصف الحكيم الهيولى بهما مختلفان وذلك ان احديهما اعني انها ليس
لها القوة الكون الذي هو قبل الشيء المكون الهيولى فان طبيعة الهيولى هي ان يكون بذاتها
غير موصوفة وان يكون بالعرض غير موجودة اعني من اجل العدم المصاحب لها واما الصفة الاخرى
فانما هي التي تخصها القبول للكون اعني ان الهيولى متهيئة لقبول كون الشيء والا لم يستحيل
البتة لما كان ذلك واقعا انه تحت الكون لانه ليس شيء مما لم يكن يكون الشيء فان كان هذا

وحده على ان يستحيل الى ضده لما كان الكون منسوبا اليه وهذا انها لا يكون لانه لا يمكن ان يكون
الضد موضوعا منفعلا للاشيا لانه يبطل وهو ليس الذي يبقى لانه لا يمكن ان يقبل الضد ضده وهو على
حالته الاولى من غير ان يفسد والهيولى يكون الشيء المكون من العرض اعني انه يعرض ان يكون
العدم في الهيولى قبل ان يكون المكون اضطرارا فيكون منه الكون فبهذا يكون الكون
من الشيء الذي هو ليس بذاته لكن بالعرض فاما الهيولى فقد يكون منها الاشيا المكونة
بذاتها فيكون موجودة بذاتها قبل الصورة الشيء المكون من غير ان تفسد الهيولى وهو
المكون يكون لها الهيولى في قوتها صورة الكون والعدم وهو قبل الشيء المكون في الهيولى
عرض فيه وذلك ان في جميع الاشيا الهيولانية العدم قبل الصورة وتستحيل ان ذلك الاشيا
من العدم الى الصورة فان كان هذا على ما قلنا فبين ظاهر انه ان المكون ليس من العدم وحده
لانه ليس وهو عرض في الهيولى فبين ان الكون من الهيولى وحدها ايضا لانها ليس بذاتها
فقط وانما يكون الكون من ليس الى ليس اعني من استحالة العدم الى الصورة لان ذلك
على شيء موجود بذاته اعني الهيولى فقد استبان الان وظهر كيف يكون المكون واي شيء
الهيولى واي شيء العدم وان الكون يكون منها اضطرارا على ما قال الحكيم تمت

يا هو بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق رب وفقني بالاتمام

هذا مختصر من قول الحكيم العظيم ارسطوطاليس في النفس وهي سبعة اقوال
القول الاول في ان كل متحرك اما ان يتحرك من غيره واما من ذاته فهو متحرك لا لانه
بل بغيره فالنفس اذن متحرك بغيرها القول الثاني في اثبات وجود النفس كل جسم متحرك
فحركته من غيره ولو كان لذاته فيما كان ساكنا ودائما فلما اقطعت حركته كل متحرك اما من
داخل او من خارج وكل ما كانت حركته من خارج فحركته بسبب خارج عنه في المتحرك وحركته

كلما عرف ما الحيلة ... الفكر ولو كان ابعاد الكواكب السما واعضائها ومعرفة التفكر في الامور الروحانية كالاشيا الكلية
والصور الالهية وافعالها فالنفس اذن روحانية القول الخامس في ان النفس بسيطة
غير مركبة لان كل مركب ففي اجزائه تناقض كالكرة التي في اجزائها فوقاني وسفلاني كالماء
الذي يبرد بتبريده بالاكثر وحرارته بالاقل والنفس لا تناقض فيها فالنفس اذن ليست
بمركبة وايضا كل جوهر في نفسه فهو روحاني والنفس اجمل الانفس الى ذاتها
في معرفة الاشيا من معرفة ذاتها فالنفس اذن روحانية وهي من الاشيا التي تعرف
نفسها وكل روحاني غير مركب فالنفس غير مركبة بل بسيطة وايضا كل ما يكون فاعلا
ومفعولا في حالة واحدة ووقت واحد فليس بجسماني بل روحاني والنفس عالم
بما في هذه ومفعول بها في حالة واحدة لانها اذا عرفت نفسها كانت عارفة ومعروفة
فانها صورة فالنفس اذن ليس بجسم ولكن روحانية بسيطة لان كل جسم مركب القول الا...
في ان النفس لا تموت اذا كانت النفس بسيطة فلا اجزاء فيها كما بينا وما لا جزء له فلا
تضاد فيه وما لا تضاد فيه فلا موت فيه فالنفس اذن لا تموت وايضا فان
... وليس النفس حيوة تهامي بانها لا اموات بها لانها هي الحيوة والشيء لا يفسد ذاته فالنفس
... حتى ان تغير صفته فان كل فاسد فيما به يفسد ومصالحه تثبته ومصالح النفس البرية
... وكيفية العفاف والعدل وهذه الاشيا ليست تفسده ومفسداتها الفجور والمجون والجور
... ليست تفسده فالنفس اذن تتغير صفته واما البدن فيفسد بما به الذي هي الالام
والامراض والموت ويصلح بمصالحه التي هي القوة والصحة واستواء
الاعضاء القول السابع في ان الفكر والمعرفة العقلية في النفس كلما تعرف

وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق رب وفقني بالاتمام
وباعث في جميع الاحوال والاقوال وتمم امورنا واصلحنا في الحال والاستقبال قال الحكيم ابو نصر الفارابي
في رايت لم بينوا الكتب المنسوبة الى ارسطوطاليس الفيلسوف اليوناني رسالة قد شرحها النصارى شرحا
تركوا بعضها او اوهموا فشرحت انا كما وجب على الشارح شرح نص فاول هذه الرسالة الرسالة
الكبير قال انه يثبت اني الله لا لعلى وجوب المبدا الاول ثم الكلام في صفاته ثم في نسبة الاشيا اليه
ثم الكلام في النبوة في الشرع ثم في المعاد اني الدليل على وجود المبدا الاول ان كل شيء في عالم
الكون والفساد مما لم يكن فكان قبل الوجود ممكن الوجود اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد
ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل لم يزل موجودا او ممكن الوجود يحتاج في الوجود
الى علة تخرجه من العدم الى الوجود فكل ما لا غنى لذاته فهو الممكن الوجود وكل ممكن فوجوده
من غيره وذلك الغير ان كان ممكن الوجود فالكلام فيه كالكلام فيما تكلم فيه فلا بد ان يكون
وجود ما هو ممكن الوجود يستند الى واجب الوجود لذاته ولا يجوز ان يكون الشيء
علة لنفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالذات لنا اذا قلنا ا علة ب فانا نعني بذلك
ان وجود ب منا بالفعل وقضيته هذا يقتضي ان يكون وجود العلة متقدما على وجود
المعلول ولا يكون شيء واحد احدهما متقدم وعلة الاخر متاخر معلول حتى يكون
الشيء علة نفسه وتبين الطريق بعلة انه لا يجوز ان تكون متصيرة سببا لوجود الاخر
للمصير لان وجود العلة هو بوجود المعلول وليس للمصير وجود احدهما مقدم والاخر
مستفيد ولا يجوز ان يكون شيئا كل واحد منهما علة الاخر مثلا ا و ب فيكون ا علة لوجود ب
وب علة لوجود ا فان وجوب ا اذا كان من ا من حيث هو علة ب كان متقدما في وجوده
على ب ومن حيث هو معلول ب متاخر عن وجود ب فيكون في اعتبار واحد موجودا
ومعدوما وهكذا يكون ب نفسه ويؤدي ذلك الى ان يكون وجوده متقدما على وجوده

فقد عقل ذاته بذاته وهو من حيث لا يفتقر في وجوده إلى غيره ... سببا في تعقله ذاته
يكون ذلك الشيء سببا في تعقله ذاته بذاته وكان من حيث انه عقل عاقل ومن حيث انه معقول
لذاته معقولا ومن حيث انه عقل ذاته بذاته لا بشيء آخر خارج ومباين عقلا ولا تتعجب
بقوله هو عقل وعاقل ومعقول فانه لا يقتضي التكثر فان مفهوم قولنا عاقل لذاته
بذاته وهو حق لان احدهما يوصف بانه حق كنسبة العقل فهو النفس العقل فالعالم
بجميع الاشياء فالاولى ان يكون حيا والحي كالعقل والعاقل في حقه شيء واحد
وهو عالم لا ينقص علمه لانه يعلم الاشياء بالاسباب العقلي والترتيب الوجودي
لا بالحواس فعلم العقل لا يتغير والمستفاد من الحس يتغير وهذا الحكم المطلق
لانه حكمة من ذاته وهو مريد لانه ليس فيه ضد له للاشياء ولم يصدر عنه الا لائمة
ولولاه لما بقي شيء من الموجودات ولا يليق انه فعل ليكمل فعله بعينه العقل الاول
والنويه فان ذلك يقتضي ان يكون ناقصا ليكمل بفعله وذلك لا يجوز على
الباري تعالى والعقل الاول عقل نفسه وصدر عقل امكان وجوده من ذاته
ووجوب وجوده من غيره ... الا ... الطرفين
وذلك الثاني عقل الاول وعقل ذاته فيعقله الاول وجب عنه عقل
ويعقله نفسه صدر عنه صورة لهما تعلق بالمادة ونفس الفلك لا يتعجب
فان ... لنا في بعض اعضائنا شيئا ... لنا
... لنا ... وما يليق به ... امالنا ...
لنا انفعالا ... هذه ... العقل ... واذا
عقل شيئا ... في ... الاول ...

انه ... ان

اشياء ولم يصدر عنه ابتداء اشياء بل الى ... كيفية صدور هذه الاشياء
على وجه ... ومبني
ولذلك ان ... ههنا ان الواجب الكلي لا ينعكس ... حتى ... عليك ما ادى تامل
ثم عقل العقل الرابع الذي على ... الاول والثاني فحصل منه عقل ونفس وفلك ...
... وهو فلك ... وجرم الفلك حتى انتهى الى العقل الفعال الذي يقال له معطي الصور
وهو يعقل الاول على الدوام فيصدر عنه النفوس الناطقة بعقله الاول ... الاول
... النفوس الفلكية ... لقبول ... الصحة اسبابا
كما ان ... لقبول الصحة اسبابا فصل في النبوة والنفس القدسية
النبوية تكون في الابتداء ... في ... ثم يقبل ... في دفعه واحدة لا يحتاج
الى ترتيب قياسي ... النفس التي لا تكون قدسية تقبل العلوم البرهانية بلا واسطة وتقبل
... والتي تضع السنن والشرائع ويأخذ الامر ... الترغيب والترهيب ... انهم
... على انفعالهم ... الخير ... الشر ولا ... بعلم ما ... وهذه
المرتبة التي هي ... العلل الاولى من ان يصل اليها كل احد كما قال المعلم ارسطوطاليس حكاية
عن معلمه افلاطون بان شاهق المعرفة اشمخ من ان يطير اليه كل طائر وسرادق البصيرة
... اوجب من يحوم حوله سائر ويوجب النبي عليهم ... الا الصلوة والزكوة
ففي الصلوة تضرع وتجرد واستعداد لقبول الفيض والرحمة وذكر الله ورسوله
وفي الزكوة ... للفقراء وتبقى النظام الكلي المحفوظ في العالم
سائر العبادات ما فيه اصلاح الاخلاق وتجريد النفس وتنزيهها عن العلائق ...
... في كل واحد منها واما المعاد فقد ورد به الشرع ... وفق ما امر به الشرع
والنبي وهو منقسم الى لذات عقلية ولذات حسية كما قال افلاطون ...
واعلم اني سمعت معلمي افلاطون انه قال سمعت سقراط قال ينبغي لمن يتعلم الحكمة ان يكون
شابا فارغ القلب ... الدنيا صحيح المزاج محبا للعلم بحيث لا ... العلم
شيئا من اسباب الدنيا ويكون ... لا يتكلم ... الصدق ويكون محبا للانصاف ...
الطبع ... ويكون امينا ... الاعمال ... والوظائف الشرعية
... واجبات ... الله ثم ادعى الحكمة فهو ...

رب يسر ولا تعسر

وبه نقتي — بسم الله الرحمن الرحيم — رب وفقني بالاتمام

سبحانك ما اعظم شانك ... لك الشاهد في الغيب ... الغيب و...
الذي ... حال ... في ... البصائر الا ... ولا ... الا دليل الا
... انت الذي ... على ما سواك ... صفاتك ... الطالب ...
الاشكال ... عالم ... على ... الملكية ... الحجا والقالي ...
... وصحبه ... الطلال ... الكمال والنوصي في النفوس القدسية
ما دار الادوار ... الاسباب والاكوان اما بعد

وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم رب وفقني للإتمام
وفق اللهم لاكمال الحمد وكرام صلاة الاشراق سبيلك اللهم الاشواق اليك
انت ربنا ورب مبادينا ونحن عبيدك باقوم ابالك فروم ولك نصلي
ونصوم انت المبدا الاول وعليك المعول فمنك الرهبوت واليك الرغبوت
فاعنا اله العالمين وناظم السموات فوق الارضين على ما اوليت وتمم
علينا ما انعمت واجعل منتهى مطالبنا رضاك واقص مقاصدنا مايدنينا
الى لقائك وخلصنا بعزتك من عشق الطبيعة الى مشاهدة انوارك
وطهر ما ابقيت من سكنى جنبك القدس الى مطالعة اضواء كبريائك وهب لنا
تحية وقرضى في البدو والرجعى فلك الحمد في الآخرة والاولى
ولك الكمال الذي لا يتناهى والمجد الذي لا يزاحم ولا يباهي
وكيف لا وانت وراء ما لا يتناهى فصل على الذوات الكاملة
والنفوس الفاضلة فلوك بقاع الانس ورب وسايط القدس وخصص صاحب شريعتنا وهادي طريقتنا محمد واله ملوكه
بافضل صلواتك وازكى تحياتك وانك ولي الباقيات الصالحات
وصاحب الطول العظيم المجيد اما بعد فانا احوج خلق
الله

الله اليه محمود بن مسعود الشيرازي ختم الله بالحسنى يقول ان المختصر
الموسوم بحكمة الاشراق للشيخ الفاضل والحكيم الكامل مظهر الحقايق
ومبدع الدقايق شهاب الملة والدين سلطان المتالهين قدوة المكاشفين
ابي الفتوح عمر بن محمد السهروردي قدس الله روحه ونور رمسه المحفوف
بالعجائب المشحون بالغرايب وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كبير العلم
عظيم الاسم جليل الشان واضح البرهان لا نعرف على وجه الارض فيما
بلغنا كتابا في النمط الالهي والنهج السلوكي اشرف منه واعظم واتم
انفع واتم من شانه ان يكتب سطوره بالنور على خدود الحور ظاهرا
وينقش معانيه بقلم العقل على لوح النفس باطنا وهو حكمة الشيخ
واعتقاده وعليه اعتضاده واعتماده فانه خلاصة ما تحقق عنده من
المسائل المبراة عن الشكوك ونقاوة اذواقه الحاصلة له في السير والسلوك
وبه وصوله الى جناب الله الكريم وحصوله على ما هو فيه من لذة النعيم وليس
ما يوجد في اكثر الكتب والرسائل ويحيل عليه ما اشكل من المسائل وذلك
لاشتماله على الحكمة البحثية علوا ولاها وانفعها من الحكمة الذوقية
على اسناها وارفعها اذ كان رضي الله عنه مبرزا في الحكمتين بعد الغور

فيهما الا بسلب شاوة ولا يلحق غوث وكيف وقد نطق بامر شريف يكنونه
واسرار نفيسة مخزونة تخللتها اشارات من سبق من الحكماء وتلويحات من تقدمه
من الاولياء من بلغ علم عالم الاشباح التي بها يتحقق بعث الاجساد بل جميع مواعيد
النبوة وخوارق العادات من المعجزات والكرامات والانذارات والمنامات الى غير ذلك
من الاسرار الالهية والانوار القدسية التي لا يكشف عنها اللثام غير الخلّص
اذ ليس كل العلوم تحصل بالقال والقيل بل منها ما لا يحصل الا بتلطف السر
والحدس من الاحوال وعلى هذا بنى الشيخ الرئيس بآخره تمم منتهى مقامات
الابرار نحو تحقيق المصطفين الاخيار في مواضع من الاشارات وكذا في الشفاء
والنجاة بقوله تلطف من نفسك وقوله فلتحدس من هذا واشباههما بالجملة
فان هذا الكتاب هو دستور الغرائب وفهرست العجائب في التصوف
لا يطلع الا من تسنم ذروة هذه الصناعة فحق تحري من سرائرها
اشتمالها على عرف وتعرف ان لا كل سواها تتم ولا احد احد خبره وذلك يدل على انه
رضي الله عنه ذو قدم راسخ في الحكمة وباع طويل في الفلسفة وبنيان ثابت في
الكشف وذوق تام في فهم الانوار ولكن حكمته البحثية والذوقية على طريقه
الاشراقيين وهي التي قررها واخبر عنها الحصص الاول من الحكماء الذين هم

من جملة

من جملة الاصفياء من الانبياء والاولياء كاغاثاذيمون وهرمس وانباذ
قلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وامثالهم ممن شهدت افاضل
الامم السالفة بفضلهم واعترفت اماثل الملل المتخالفة بتقدمهم
وذلك لتشبههم بالمبادي وتخلقهم باخلاق الباري بتجردهم
عن المادة من جميع الوجوه وانتقاشهم بالمعارف على ما عليه هيئة
الوجود اولئك هم الفلاسفة حقا فان الفلسفة هي التشبه بالاله
بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية كما امر الصادق عليه
السلام به في قوله تخلقوا باخلاق الله اي تشبهوا به في الاحاطة
بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات وهذا النمط من الحكمة اعني حكمة
اهل هذا الخطاب المشتمل عليها هذا الكتاب هي التي ذكرت في عدة
مواضع من القرآن من سياق الامتنان ومعرض الاحسان كقوله عز
وعلا ولقد آتينا لقمان الحكمة وقوله ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
الى غير ذلك من الآيات والاخبار الدالة على شرف الحكمة وعلو رتبتها
وانها مما يتحق ان يوقف الهمة طول العمر على تحصيلها كقوله عليه افضل
الصلوات واكمل التحيات من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه

صباحا

وكفى بها شرفا تسميته تعالى نفسه الكريم بالحكيم في مثاني كتابه المجيد الذي هو تنزيل
من حكيم حميد فهذه هي الحكمة الممنون بها على اهلها المضنون بها عن غير اهلها لا التي
اكب عليها اهل زماننا فانها مع كونها مجهولة الاصل مختلفة الاقاويل
مدخولة الفروع منخرقة الاباطيل صارت من كثرة الجدل والخلاف كعلم الخلاف
غير مثمرة كالخلاف ولهذا ما ينال العالم بها من العمر شيئا ولا النفي يصير بها
بل ما يزيدهم عن الحق الا نفورا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وهذه جملة لها تفصيل
وتنزيل لها يتبعه تاويل ولكن الى اهله مظلوم والانصاف في الناس معدوم
ولا التي عليها المشاؤون اصحاب المعلم الاول ارسطو لضعف قواعدهم
وبطلان معاقدهم على ما يتبين في تضاعيف شرح الكتاب عند تمييز القشر
عن اللباب هذا مع رفضهم بالكلية الحكمة الذوقية لاشتغالهم بالفروع
عن الاصول ونقضهم البحثية بكثرة الفضول كل ذلك لحب الرياسة والفضول
ولذلك حتوا عن الوصول اعني معاينة المعاني مشاهدة ومشاهدة المجردات
مكافحة لا بفكر ونظر ودليل قياسي ولا باعتماد على نصب تعريف حدي
او رسمي بل بانوار اشراقية متفاوتة متتالية بعد تجرد النفس عن البدن
وتبيين علاقة تناهى بجذبها وما فوقها من المجردات وتنتقش بما انتقشت به

كانتقاش

كانتقاش المرآة من مقابلة المرآة ولا يعد الانسان من الحكماء ما لم يطلع على الجهة
القدسية التي هي الوجهة الكبرى ولا من المتألهين ما لم يصير بدنه كقميص
يخلعه تارة ويلبسه اخرى حتى ان خلع فان شاء عرج الى عالم النور وان شاء
ظهر في اي صورة اراد من عالم الزور وانما يحصل هذه القدرة ولمثالها النور
الشارق والوميض البارق المرتاض الحديد الى امنيته بتشبهه بالانبياء المجاورتها
ونفعل فعلها فلا تتعجب من نفوس ستشرقت واستضاءت بنور الله فاطاعها
الاكوان لطاعتها للقدسيين فيؤمئ فيحصل الشيء بايمائها وتصور فيقع على
حسب تصورها ولمثل هذا فليعمل العاملون وفي ذلك فليتنافس المتنافسون فانتبهوا
عن رقدة الطبيعة ايها العاقلون واغتنموا الفرصة ايها المستبصرون وتوسلوا
بتحلية النفس بالفضائل الروحانية وتخليتها عن الرذائل الجسمانية قوة
ترقى بها نفوسكم الى عالم الملكوت لينتظم في سلك سكان الجبروت فتخلص
من الرق والحدثان ويستغني عن البيان بالعيان وتلقى المطالب من نفوس
الافلاك وتتصرف في العنصريات تصرف الملاك فمن اراد
تحصيل هذه المرتبة والوصول الى هذه المنزلة فعليه بعد العهد بهذا الكتاب
وتحقيق مبانيه والاتيان بما اشترط على قاريه على ما سيتضح عند الاحاطة

بمعانيه ومن جرب صدق وان ارتاض حقق ولان هذا الكتاب ميدان لاهل
البحث والكشف غير جولان ميدان لاهل البحث والكشف غير جولان وكان في
الاشتهار كالشمس في رابعة النهار تداولته النظار وتنافست في ميادين
جياد الافكار وانتقدته يد الاختيار واستحسنه طبع الصغار والكبار
ومع هذا لم يخرج الحرص الظماء وان كثر فيه اقاويل العلماء بل كان على ما
هو عليه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب ومهرة لم تركب الكتاب
غريب في صنعه عجيب في فنه يضاهي الالغاز لغاية ايجازه وانه كان يحاكي
الاعجاز لحسن ايراده فابت نفسي ان يبقى تلك البدائع والروائع
التي هي لب العلم والحكمة وخلاصة السير والسلوك تحت غطاء من الابهام
وفي خفاء من الافهام فرايت ان اشرحه شرحا يذلل للمعنى اللفظ صعابه
ويكشف عن وجه المعاني نقابه مقتصرا على حل الفاظه وتوضيح معانيه
والتصريح بتحليل تركيباته وتنقيح مبانيه بل مستعملا ايضا في تقرير
قواعده وتحرير معاقده وتفسير مقاصده وتكثير فوائده وبسط
موجزه وحل ملغزه وتقييد مرسله وتفصيل مجمله مستفيدا اكثره من نواقي
فوائده وشروح مصنفاتها فظافي نقلها استفدنا منهم على استعمال

حذرا

حذرا من تضييع الزمان في تغيير عباراتهم فعاقني عن ذلك ما اعترض
في احوال الزمان من اختلال الامن والامان وما مضى على الدهر الذي
لا يزال يخفض ما يرفع ويعود على تشتيت ما يجمع بما قضى من البلاء والجلاء
فازعجني الى حط الناقص والانفس الطائفة والعيون الفاحشة حتى
ضربت عن ابناء الزمان صفحا وطويت عنهم كشحا واوثرت الافتراق على
الاجتماع مع الايام القطوع صلة الانقطاع والجاني الفعل بعد الكثار
والاعسار بعد اليسار وخلو الديار عمن يعرف الفضيلة ويتعيش
عند اللفظ الحان استترت بالخمول والاقطار وانزويت في
نواحي هذه الديار متوفرا على فرضها ونفرتي وتفريط في جنب الله
اسعى في تلافيه لاعلى حسب القدرة باليف الصرف فسراني شرح
المعضلات وتقريب المشكلات واستخراج العلوم والصناعات وتبيين
ما يتحقق في المباحثات انما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن
وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع من الشوائب الجسيمة وانفصال
عن الوساوس العادية وكل ذلك منوط بالامن والامان الذي هو من
بعد السلطان اذ العدل اصل كل خير ومرقع كل شر وضرب

عنان العالم على صفة الاعتدال ويقوم السيد كاستواء فصولها مصونة عن الاختلال
ولما اضاء السير العلالة وشاب الاراء الباطلة واندرس الدين ومناره وانطمس الحق
وآثاره عملت بقول المعري شعر فلو بعدت ولم تقرب قولهم بعد عن الناي
في هذه الزمان مجى اناخ ومحل لم يخرجك عن كرب مستن من كان جنس البيت
ملخ حاكم عالم لم يلح بالفرض بامنى وجاهل قبل فرع الباقل وبحا قعدت
في البين اذ ضيعت منتظرا من رحمة الله بعد الشدة الفرجا الى ان طلع من برج
السعادة بدر تيلالا نورا وعلا القلوب سرورا فاصبحت الارض امنة
الاطراف والدنيا ساكنة الاكناف وهو الصاحب العالم العادل المشرق
من جبينه نور الهدى المتقع بيمينه اعلام التقى المخجل البحر الخضم بفضله
والغلو بايره وسخاء بدهاء جمال الملة والدين غياث الاسلام والمسلمين علي بن
محمد الدنجاني الجامع بين الفضيلتين العلمية والعملية الحاوي
للرياستين الدينية والدنيوية رياسة طبيعية وخصيصة للاضافير
هذا مع انه الشرف القديم والحسب الكريم ومن الاخلاق ازكاها وارضاها
ومن الهمم اعلاها واسناها شعر له همم لا منتهى لكبارها وهمته الصغرى
اجل من الدهر له راحة لو ان معشار عشرها على البر كان البر اندى من البحر

فالحمد

فالحمد لله الذي فضله على الكثير تفضيلا وآتاه من الفضائل جملة وتفصيلا
باكرومة ظاهرة الاشراق والطلوع وخصه بارومة طاهرة الاعراق
والفروع وجعل السنة الخلق بنشر آلائه منطلقة وقلوب الخلق باعتناقه
متطوقة اللهم اجعل جنابه لا زال مطاف الآمال ومظاهر الاقبال ومغاني
اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية
ونقوية الفضلاء واعلاء السنن الفاضلة واحياء الرسوم العادلة
واجعل ما يتواصل الى ذوي العلم من نعمه مشكورا وما يتواتر الى اهل
الفضل من كرمه مبرورا لاسيما ما تواردت علي من سوابق انعامه وما توالى
الي من لواحق اياديه ولما ازاح التبريح وحال الحال وآل الامر الى ما آل
انكشف الغموم وزال الظلم وتراجع الامن والامان بيمنه ولقيا
ازمة الزمان وسارت كما لا ينزع يده همته الى خدمة لعبيد مقدمة بتحفة
تجد بها آرائه وكانت حالي يقعدني عن اهداء تحفة سنية ويهدي
الكريمة او تساوي ما فيها من الدرر الثمينة تذكرت من قول ابي الطيب المتنبي
شعر لا خيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق ان لم يسعد الحال
شعر وذكي رائحة الرياض كلامها تبغي الثناء على الحيا فيفوح جهد المقل

فكيف يا بني كرمه يعطي جميلا والك افصح ولما رايت الحمد افضل تحف
مبدعنه واجل متحف لديه اثرت ان اعمل الشرح المذكور على النمط المسطور
باسمه ليبقى طول الدهر بسمه واتحف به حضرة العليه وسدته السنيه انالنا
منه بان يتحف بغايا الحقائق العاليه والحجب بان يبذل له اسباب الدقائق
العاليه بما انهمان تحفظ لا يخلقها الجديدان ولا يغيرها الملوان بل يبقى
بقا الدهر ولا يفنى بكر وراء الاعوام والشهور انا ليس عما يتعلق
بفروع الاعيان ليختلف باختلاف الزمان والمكان هذا وان كنت في
العالي حضرته سامي سدته كمن اهدى الى الشمس ضيا والى السما سنا
للنقد فكر النقاد وخاطر الوقاد فانه بما المرتفع ابناء زمانه وصل
الى ما انتهى عنده اكثر اقرانه وقد فاق في التحصيل والراي الاصيل
من تعرض بعض التنزيل على من قبلهم او اخذ البحر الطامي بحجر
للتروي غلته وطاول الطود الشامخ بالكمية للاتوارى ظله فغاية
من عرف قدره وسبر غوره ان لا يتعدى طوره فان ما جاوز شانه
ضده والرجو من كمال كرمهم وحسن شيمهم ان ينظر وا فيه بعين الرضا
لينفق منه غاية القصوى وان يصلحوا ما يعثرون عليه من سهو

لا احترامًا

لا احتراما وامتهانا باللغو متفكرا لها وان لا ينتكوا الملعوفيه
دقايق منهم انتقدنا وحقايقهم افاضوا علينا بان هذه بضاعتنا ردت
الينا على ما قيل شعر لا تنكرن اذا اهديت نحوك من علومك الغرا وادا
البقا فقيم الباغ قد يهدي لمالكه برسم خدمته من باغه التحفا واعلم
احوان الحقيقه والتجريد واعوان الطريقه والتفريد ان من كان يعلم شيوفاو
وكلّه الى تعالمه مصروفا بكره سماع ما لا يلائم علمه ولا يحبه سوى ما يفيده
نعلمه الا ان يكون الرجل محصلا حصيفا ومميزا منصفا مع ذلك الحي طال اعن
طريق اللجاج والعناد ناكبا ويكون غرضه تحصيل الحجه وتسكين القلب من الو
بالانصو بالطن بصورة العين مسلما باقاويل المتاخرين في المحال وقع العيان
بالخبر ونقض السمع على البصر وهو من عين المرام قليل الوجود في الله
لكن مع علي لهذا وبان من صنف فقد استهدف ومن الف فقد استقذف فاني
صادق الاستيجاب عن حسن شيمه ويلم من الحلم اديمه انه اذا اعثر مني على سهوان يرجع
مذيل بجاوز وعفو فاني للخطايا مقترف وبالقصور والعجز لمعترف وذلك لعلة البضاعة
وقصور الباع في الصناعة سيما مع قرة مشغلة عن المباحثة والاشتغال بمطالعة
للمطالعة والقيل والقال ومع هذا جا هذا الشرح اعذب من نسيم السحر والطيب

من القمر واحلى من شكوى محب الى حبيب في خبر من حظ الوعد وغض الرقيب ولا ادعي فيما اتيته
فضيلة الاحسان ولا السلامة من سهو اللسان ان الفاضل من تعد سقطاته وتحصى
غلطاته وينسب الاحسان ظنا الا كمن هو باثبته وتبعه مفتون وها انا الشرع في
المقصود سائلا طالبا من الله تعالى الهدايه والعصمه وحسن الخاتمه والرحمه وان
يجعلني بسعادة الابد من الفائزين وبعقابه من الامنين بمحمد واله الطيبين
الطاهرين قال المصنف رضي الله عنه بسم الله الرحمن الرحيم جل ذكرك
اللهم هو من الجلاله وهي كبر القدر وفخامة القدر في الامر والمعنى كبر ذكرك
اللهم بما يذكر به من الاسماء والصفات الواردة في كلام النبوات وعظم
قدسك اي طهارتك وهي كبر القدر تقدسه عن لوازم الجسمانيه والحيوانيه
اذ ليس منتصفا بها ولا متعلقا بها نوع تعلق المجردات العقليه وان كانت
كذلك لكن طهارتهم لا تتصف تكون لم يكن الا الامكان الذي هو مصدر
الاحتياج ومنبع الفقر وعز جارك من العزه وهي القوه والامتناع اي قوي
جانبه وامتنع من الذل ونحوه اللازمين للماديات البعيده عنها وقربه من الله
لان قريبه وبعيد ليس له ما قبلهما الصفه وهي التي بها هو اتم تجرد
والكن تبرى فهو اشد قربا منه وتجاوزا او اعظم عزا وتعالى وعلت بحانك

الحمد فقه

اي ارتفعت وعظمت على ساير الممكنات لان جلالها وعظمتها اشبع
من جلالك تعالى جدك اي سمت عظمتك ومنه قوله تعالى وانه تعالى جد ربنا | وعظمته | اي علت عظمته
صل اي ارحم لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة الاستغفار
ومن البشر الدعاء على مصطفيك اي ارحم المختارين من بين الخلائق
مصطفى من اصطفيته اذا اخترته واهل رسالاتك عموما وخصوصا
على المصطفى سيد البشر والشفيع المشفع في الحشر عليه وعليهم السلام | محمد
واجعلنا بنورك من الفائزين هو من الفوز وهو الظفر
بالخير اي اجعلنا من الناظرين لنورك ومشاهدي نورك اما بالنظر
لذاتنا او لبعض المجردات فانها اتم بل كلما في العوالم من نور فانه
ولالائك اي ولنعمك الباطنه وهي الحواس الباطنه والعقل وما ادركت
بها من المعاني الموافقه بخلاف النعم الظاهره وما ادرك بها من الاشيا | فانها الحواس الظاهره
الملائمه والبراهين في الكتاب الالهي واسبغ عليكم نعمه ظاهره وباطنه
من الذاكرين فان التحدث بالنعم شكر وهو يستوجب المزيد لقوله لئن
شكرتم لازيدنكم ولنعماتك اي ولنعمك الظاهره من الشاكرين
اي من المستعملين كل شيء فيما خلق له على الوجه الاصلح الاوفق

المطابق للعقل الموافق للنقل كاستعمال القوى والحواس والاعضاء
والادوات في تحصيل كمال النفس فان حقيقة الشكر هي الاستعمال المذكور
كما السمع لتلقي الذات والبصر لتحصيل الاعتبار الى غير ذلك وبعد
اعلموا وفي نسخة اما بعد فاعلموا وفي نسخة وبعد فاعلموا والخطاب
والاخوان لاخواني لكثرة افتراقهم اي طلبتكم وشكر لكم المبلح
في تحرير حكمة الاشراق اي الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف
او حكمة المشارقة الذين هم اهل فارس وهو ايضا يرجع الى الاول لان حكمتهم
كشفية ذوقية فنسبت الى الاشراق الذي هو ظهور الانوار العقلية
ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على النفس عند تجردها وكان
اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف وكذا قدماء يونان خلا
ارسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير وهنت
عزيمتي اي ضعفت لان الوهن للعزم ضعفه وفي اكثر النسخ اوهى
عزمي كتابي الكثرة التذكير بالاضافة الى الاقتراح في الامتناع
اي عن تحريرها وازالت وفي اكثر النسخ وازال ما ذكرنا ميلي الى
الاضطراب عن الاشتغال اي الى الاعراض عن قضاء حاجتكم ولولا حق

٢ والهداوة صفة للقسم الثاني كرين بالقلة حسنة قال وقليل من عبادي الشكور ٣

٢ اعتماد الفارسيين في الحكمة

لم ترو وهو اخذ الله سبحانه ميثاقه على العلماء الحكماء ان يرشدوا
المتعلمين ولا يكتموا عنهم شيئا وكلمة سبقت وهي ما قضى في الازل
وقدر في الخزائن فان القدر وهو الاثر التفصيل للقضاء الذي هو ازلي
وامر ورد من جهة اي من العالم العلوي الروحاني تقتضي عصيانه
اي مخالفة ذلك الامر الى الخروج عن السبيل اي الى ان يخرج عن سبيل الحق
لما كان باعتبار الاقدام على اظهاره فان فيه من الصعوبة ما تعلمون
وذلك لكونه علما ما وراء المحسوسات والمتوهمات والمعقولات الغالبة على الطباع
الانسية ومحتاجا الى برهان صحيح وكشف صريح وفي كل منهما انوع ونسبة
على اكثر الخلق التخلص عنهما الصعوبتها الامي ابد مروح قد سيتريه الاشياء
كما هي ولصعوبة العلم الالهي قال الاسقراط العلم الالهي لا يمكن ذكي حسي
للنفرقة اي يجتمع على اختلاف الاعلى التدريس انما الذكاء يكون من ميل مزاج
الدماغ الى الحرارة والصبر يكون من ميله الى البرودة وقل ما يتفق الاعتدال
الذي يتوقف فيه يتحقق به وما زلتم يا معشر صحبي وفقكم الله لما يحب ويرضى
تلتمسون مني اي تطلبون ان اكتب لكم كتابا اذكر فيه ما حصل لي بالذوق
في خلواتي اي في انقطاعي عن الامور البدنية والتسلي بالمجردات النورية

للنفس في الخلوة وهي ترك المحسوسات والالتفات الجسمانية وقطع الخواطر الوهمية و
الخيالية والا فلو كان في بيت خال والقوة الوهمية والخيالية على شأنهما بعد فهو في فرقة
لا خلوة ومنازلاتي اي في الاحوال السانحة عند اتصالي بعالم الربوبية او ببعض
العقول الملكوتية وهي اقسام فمنها منازلة انا وانت ومنازلة انا وانت لا
ومنازلة انت بلا انا الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب ارباب التصوف من اقسام
المنازلات فانها عبارة عن احوال تلحق السالك عند التجرد فيلحق فيها امورا شريفة
من قولهم نزلت الشدائد نزلت بساحتهم اي المرء ولكل نفس طالب قسط من نور الله عز وجل
قل او كثر لان الطالب السالك لا بد ان يصل الى حالة ثم يرتقي الى عالم النفس ثم الى
عالم العقل ثم الى عالم الربوبية فبحسب سبق السالك الى تنزه وتكثير الحجب يزول
ويضعف ويقل والمعنى انهم لما سألوني ان اكتب لهم ذوقي انا الطالب ولكل
طالب قسط فانا اكتب لهم ذلك القسط الذي حصل لي فيه وما يوهمه هو ترك
منه والا فالقسط الذي ذكره هو قسط العلماء المنتهين لا قسط الفقراء
المبتدئين ولكل مجتهد اي مرتاض مجد ذوق نقص او كمل لان المجتهدين
وان اشتركوا في وقوعهم في المراتب العالية لكنهم على التفاوت وان كانت في الدنيا
اعلاها فهو في كمال الاذواق وان كانت ادناها فهو في انقصها فليس يخفى

العلم وقفا على قوم وهو رد على قوم يقولون ان الحكمة كانت عند الاوائل
ولكن انقطعت وان الاواخر لا يبلغون مراتب الاوائل لتعلق بعدهم بالملكوت
فيمتنع المزيد من الطالبين اي ويمتنع عنهم ان يزيد المتأخر على المتقدم ثم اضرب
عن ذلك القول بل واهب العقل اي العقل الفعال الذي هو بالافق المبين اي في
افق عالم العقل وهو حده ونهايته وما هو على الغيب بضنين اي ما غاب
عند بخيل عن الاوائل من العلوم الخفية واللذات الكونية ممتنعهم وشر القرون
ما طوي فيه بساط الاجتهاد اي السير والسلوك الى الله تعالى ثم لا يخرجها ما يبسط
فيه بساطه ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم خير القرون قرني لانه كان اهل
المجتهدين ثم الذي يليه لان قرنه فيه يقتبس من اصحابه وهكذا يتصل الى ان يضعف
الاجتهاد في ابد القرون والقرن ثمانون سنة وقيل ثلاثون واعاد ذكر البساط
لانه مما يجلس عليه ويتمكن عند القعود عليه من الامور الاجتهادية وغيرها
وانقطع فيه سير الافكار التي سيرها المؤدي الى الحكمة البحثية لان الفكر ترتيب
امور معلومة ترتيبا خاصا التبادر منها الى المجهولات وانحسم باب المكاشفات
اي انسد بابها المؤدي الى الحكمة الذوقية التي هي معاينة المجردات والامور
العقلية والمكاشفة ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الريب

ما ستيلائه بدل

او حصول الامر المعقلي بالالهام بقصد من غير فكر وطلب او في النوم واليقظة
او ارتفاع الغطاء حتى تتضح جلية الحال في الامور المتعلقة بالآخرة ما يقتضاها
بجعله من جملة اليقين الذي لا يشك فيه وهذا هو المنتهى لكن للتصوف مال يحصل
للسالك بجملة التصوف المكاشفة فهو حصول علم للنفس اما بفكر او حدس سانح غيبي
بامر جزئي واقع في الماضي او المستقبل والمشاهدة هي شروق الانوار على النفس بحيث
تنقطع منازعة الوهم وقد خص بعض الناس بما ارتسم من الصور الغيبية في الحس
المشترك بحيث تظاهر الحس وان كانت في منامنا جماعة من الحكماء يطلقون دعائر
التخيلات اذا استمرت بهم مشاهدة وانت تعرف بطريق المشاهدة ان المشاهدة اخص
من المكاشفة والفرق بينهما ما بين العام والخاص وقد ثبت كلمة قبل هذا الكتاب
وفي اثنائه عند ما امضا وقد القول في عندكتابا على طريقة المشائين ولخصت ٣ كتبا
فيها قواعدهم في جملتها المختصر الموسوم بالتلويحات اللوحية والعرشية المشتمل
على قواعد كثيرة ولخصت فيها القواعد مع صغر حجمه ودون هذا اللمحة وفي
النجح اللمحات وهذا يدل على انه شرع في التلويحات واللمحات قبل حكمة الاشراق وقبل
اتمامهما شرع فيها اثم تممهما في اثنائها عنده مما قد الاسفل والمللة ونحوها
عنها وصنف غيرها كالمقاومات والمطارحات ومنها ما لم يثبت في ايام الصبي

الرعايا المراح في

كالالواح

كالالواح والهياكل وهذا سياق آخر لابتنائه على الذوق ومشاهدة الانوار
بخلاف سياق المشائين لابتنائه على البحث الصرف وطريقه اقرب من تلك الطرق
لان المنطق المذكور فيه مختصر محذوف عنه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال
اشياء كانت في طريقتهم غير محصلة ولا مهذبة ولهذا قال وانظم واضبط
واقل اتعابا في التحصيل لانضباط هذه الطريقة لتحرير قواعدها وتهذيب مطالبها
وتلخيص زوائدها عن شررها ولم يحصل لي هو القكر بل كان حصوله بامر آخر اي ٢ اوالكبار
بالذوق والكشف لما ارتكبته من الرياضات والمجاهدات ثم رأى بعد حصوله بالذوق
طلبت الحجة اي البرهان بالفكر حتى لو قطعت النظر عن الحجة ما كان يشكلني منه مشكك
لان حصول اليقين كان بالعيان لا بالبرهان لم يمكن ان يحلني فيه تشكيك الخصم
وما ذكرته من علم الانوار كمعرفة مبدأ الاول والعقول والنفوس والانوار المحضة
واصولها وبالجملة كلما ادركت بالذوق والكشف وجميع ما يبتني عليه اي على علم
الانوار كالتزعلم الطبيعة وبعض الالهي وبالجملة الذي ما ادركت بالفكر وغيره اي وغير
ما يبتني على علم الانوار كبعض الطبيعية والالهية المبتنية على غير علم الانوار بل على
ساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل من الحكماء المتألهين والعرفاء المنزهين
لان الاذواق اذا اشتركت فيها اتفقت تطابقت وتوافقت فيصدق بعضها بعضا

اي المذكور من علم الانوار ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطون لانه موافق
للمذكور في كتبه كالكتاب المسمى طيماوس وغيره وفي رسالته اثينا ومطالبي كثيرة
بعض معاجيم صاحب الايد والنور اي النعم الظاهرة والباطنة لان الايدي
جمع اليد وهو النعمة وانما حذف الياء لانه لغة لبعض العرب بحذف الياء من
مع الالف واللام فيقولون في المهتدي المهتد وهو كقوله تعالى اولي الايدي
والابصار اي البصائر وهي شدة القوة الباطنة النفسية الذي هو السبب في ادراك
الحقائق وهي معنى النور وانما كان امام الحكمة لان الامام هو المقتدى في الطريق
الباحثين ارسطو وهو محترم جناب افلاطون ومن لازمه نيفا وعشرين سنة
وكان لافلاطون مع البحث الصحيح والكشف الصريح الذوق التام والتجرد
لبني اعني تجرده ولهذا كان امام الحكمة النظرية ورئيس الحكمة العملية وكذا
من قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه اي افلاطون من عظماء الحكماء واساطين الحكمة ٢ اي الحكماء
مثل انباذقلس وفيثاغورس وغيرهما اي وغيرها كذا هو في جميع الحكماء
الذي كان قبل افلاطون من هرمس الهرامسة المصري المعروف بادريس النبي
الى زمان افلاطون والعظماء الذين بينهما كانباذقلس وتلميذه فيثاغورس
وتلميذه سقراط وتلميذه افلاطون وهو خاتم اهل الحكمة الذوقية ومن بعده

فنبت

فنبت الحكمة البحثية وما زالت في زيادة الفروع الغير المحتاج اليها حتى انطمست
الاصول المحتاج اليها وانما سمي هرمس والد الحكماء لانه اول من دون الحكمة وعلم النجوم
والطلسمات وكثيرا من العجائب ثم تداولت حكمته بين تلامذته وانتشرت منهم حتى انتهت
الى هؤلاء العظماء ولان الاساطين لما تقف عليه القوى والابدان وهو كذلك
بالجملة عليهم اعتمدت الحكماء في تثبيت قواعدها فسماهم اساطين استعارة
وكلمات الاولين مرموزة فان هرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون
كانوا يرمزون في كلماتهم اما لتشحيذ الخاطر باستكداد الفكر او تشبيها بالباري تعالى
واصحاب النواميس فيما اتوا به من الكتب المنزلة المرموزة ليكون اقرب الى فهم الجمهور
فينتفع الخواص بباطنها والعوام بظاهرها ويكون بعضها سبب الردع لهم
عن الرذيلة وبعضها سبب التصور والامر وهم يتكون من جبلهم وهمهم ايضا
ولو خوطبوا بصريح الحق لما امكنهم فهمه فيجحدونه بما لم يكن ذلك سببا
لهلاكهم او لئلا يطلع عليها من ليس لها اهلا فيصير الحكمة عرضة لدعا الكتاب
الزور والغرور ويفضي ذلك الى فساد العالم او لئلا يرتاب في طالبها الذكي
عن بذل الجهد في اقتناصها لظهورها بل يقبل بكليته عليها الغوص فيها ولما
والكلال ومن لم يكن اهلا لها فيتصعب الرقي بها فلا يتجوزها ولهذا

لما عذله افلاطون ارسطو على اظهار الفلسفة اجاب بانى وان كنت اظهرتها وكشفتها لكن
تركت فيها مهاوى وهمى اى مواضع لا يطلع عليها الا الاشراقى المفرد من الحكماء وهو شارق
الجارى مجراه فيها وما سواه عليهم اى على الاولين وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم
على مقاصدهم فلا رد على الرمز لتوقف الرد على فهم المراد لكن المراد وهو باطن الرمز
غير مفهوم والمفهوم وهو ظاهره غير مراد فالرد يكون على ظاهر اقاويلهم لا على المراد دون
مقاصدهم فلهذا لا يتوجه على الرمز وقد ذكر هذا اللفظ بعينه وهو انه لا رد على الرمز
سوريانوس فى مناقضته ارسطاطاليس لافلاطون وعلى هذا يبتنى قاعدة الشرق فى النور والظلمة
التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاوشتر وفى بعض النسخ فرشاوشتر
وبوذرجمهر ومن قبلهم اى على الرمز يبتنى قاعدة اهل الشرق وهم حكماء الفرس القائلون
باصلين احدهما نور والآخر ظلمة لانه رمز على الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجود
الواجب والظلمة مقام الوجود الممكن لا ان المبدأ الاول اثنان احدهما نور والآخر ظلمة
لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فارسى الخائضين غمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبى ع
فى مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناوله رجال من فارس وقد احيى الشيخ حكمتهم ومذهبهم ٢ العلم نخ
فى هذا الكتاب وهو بعينه ذوق فضلاء يونان وهاتان الامتان متفقتان فى الاصل وهم كافة
جاماسف تلميذ زردشت وفرشاوشتر وبوذرجمهر المتاخرين ومن قبلهم مثل الملك كيومرث

وطهمورث وافريدون وكيخسرو قبل زردشت من الملوك الافاضل وقد ائتلفت حكمهم
من حوادث الدهر واعظمها زوال الملك عنهم واحراق الاسكندر اكثر كتبهم وحكمهم والنص
لما ظفر بملكهم ودارا فقتلهما وابقى للرومى الكتب النجومية والتحسينها وكلها
وهى اى قاعدة الشرق فى النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين بالهين النور
والظلمة وانهما مبدأن اولان لانهم مشركون للموجودات وكذا الكل من يثبت وجود مع الله
الشريك كالقدرية حكمهم حكمهما وكان الى هذا المعنى اشار بقوله هم القدرية مجوس
هذه الامة والحاد مانى اى وليست ايضا قاعدة الحاد مانى البابلى الذى ظهر فى زمن
مجوسى الطبع واليه ينسب الثنوية القائلون بالهين احدهما اله الخير وهو النور
والاخر اله الشر وهو الظلمة والالحاد وتعديته لتجاوز عن الواحد الحق تعالى تجاوز الحق ٢
الى التثنية الباطلة وما يفضى الى الشرك بالله تعالى تنزه اى وليس قاعدة ما يفضى الى الشرك
بالله تعم كقواعد مذاهب بعض المتكلمين من الملّيين وغيرهم ونحو ان يجعل الحادثات
جزئى فى نصيبه هكذا وجدته مقيدا فى بعض نسخ مقروءة على المصنف مضبوطة
وعلى هذا يكون ما يفضى الى الشرك بالله منصوب المحل وما اشار اليه هذه النسخ اصح
بقوله وفى غير تلك النسخ كذا لتكون على ذكر ولا يحتاج الى التطويل والتعريف ولا تظنن
ان الحكمة فى هذه المدة القريبة كانت العريقة فى العالم قد انقطعت من الحكماء ومن تخصص قائم

بها منه الحجج والبينات للعناية الالهية كما اقتضت وجود هذا العالم فهى تقتضى
صلاحه وهو بالحكماء المتالهين الشارعين للشرائع والموسسين للقواعد فوجب
ان لا يخلو الارض عن واحد او جماعة منهم يقومون بحجج الله ويؤدونها الى اهلها
لاحتياج بقاء نظام العالم وتحصل فيض المبدع ولو خلا زمان ما منهم لعظم
الفساد وهلك النسل والحرث والمرج والعناية الالهية تاباه اذ من المعلوم ان الحاجة
الى شخص به يكمل نظام عموم النسل اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار و
الحاجبين والى تقعير الاخمص ولشيا آخر من المنافع التى لا ضرورة اليها فى البقا
بل هى نافعة فيه نفعا ما وانه اذا امكن وجود هذا الشخص فلا يجوز ان يكون العناية
الالهية تقتضى هذه المنافع ولا تقتضى ما هو اكثر منها منفعة هذا ما يحكم العقل السليم
بحكم به على سبيل الحدس وهو خليفة الله فى ارضه الذى يخلفه فى العلم والرياسة
واصلاح العالم اذ لابد للمبدع تعم فى كل عالم من شخص يكون اقرب الى الله من الباقى
يصل الفيض بتوسطه كما ان حفاظ الملك وصلاحه خلفائه وكذا حفاظ العلم الحقيقى ٢ على الملك ٢
والقائمون بحجج الله وبيناته ومصلحوا بريته خلفاء الله فى ارضه على خلقه
وهكذا يكون ما دامت السموات والارض اى هكذا يكون لله فى الارض خليفة ما دامت
السموات والارض لما تقطع من دوام انواع العنصريات بدوام السموات والارض وبلزوم

من دوام الانواع مع العناية الالهية ودوام الخلافة والخليفة ايضا هو المطلوب
والاختلاف بين متقدمى الحكماء ومتاخريهم انما هو فى الالفاظ واختلاف عاداتهم
فى التصريح والتعريض لان العلماء الاوائل كانوا يرمزون فى كلامهم ويعرضون فى
حكمهم لان اكثر المطالب الحكمية لا ينبغى ان تلقى الى الجمهور مسلمة مكشوفة
عن مغطاة بالاغطية منا اليه وجب ان يتنبه لما فيه من الفوائد المذكورة والكل اى
من تقدم من الحكماء ومتاخريهم قائلون بالعوالم الثلثة اى عالم العقل وعالم النفس
وعالم الجسم وافلاطون يسمى الاول لتمام عالم الربوبية فان اراد اللفظ
ذلك فيسقط عالم الجسم الذى هو محسوس لا يحتاج الى الاثبات متفقون على التوحيد
اى كل الحكماء ايضا متفقون على التوحيد وهو انه تعم واحد من جميع
الوجوه لا نزاع بينهم فى اصول المسائل اى فى المسائل المهمة كحدوث ٢ القدم نخ
وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة وانه تعم عالم بجميع الاشياء
واتصافه بحياة ذاته وانه فعال بالذات وامثال ذلك من اصول
المسائل الحكمية وامهاتها واما الفروع فقد يقع الخلاف فيها لاختلاف
ماخذها والمعلم الاول يعنى ارسطاطاليس وان كان كبير القدر عظيم الشان
بعيد الغور تام النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضى الى الازراء باستاذيه

كانه يشير الى ابي علي بن سينا حيث قال في تفخيم ارسطو وتعظيم شانه بعد ان نقل
عنه لمعلمه اما ما ورثناه عمن تقدمنا الا الظنون غير مفصل واما تفصيلها
وافراد كل قياس بشروطه وضروبه وتمييز المنتج عن العقيم الى غير ذلك من
الاحكام فهو امر قد كددنا فيه انفسنا واسهرنا فيه اعيننا حتى استقام هذا الامر
فان وقع لاحد ممن ياتي بعدنا فيه زيادة واصلاح فليصلحه او خلل فليسده انظروا
معاشر المتعلمين هل اتى بعده احد زاد عليه او اظهر فيه قصورا او اخذ عليه
ماخذا مع طول المدة وبعد العهد بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان
الصحيح والحق الصريح ثم قال في تحقير افلاطون واما افلاطون الالهي فان
كانت بضاعته من الحكمة ما وصل الينا من كتبه وكلامه فلقد كانت من العلم
مزجاة ومن جملتهم اي ومن جملة اساتيده جماعة من اهل الحكمة اهل الكتب
السماوية واصلاح الناس من سفرت من القوة اشرف مكان اصلي ومنه السفر
الرسول والمصلح والشارعين اي النواميس مثل اغاثاذيمون اي شيث
ابن ادم عليهما السلم وهرمس اي ادريس واسقلينوس اي خادم
هرمس وتلميذه الذي هو ابو الحكماء والاطباء وغيرهم اي ومن جملتهم
اساتيدهم جماعة من غير اهل الحكمة او ومن غيرهم ليكون عطفا على اسقلينوس

لدهم

لا من اهل الحكمة ويكون المراد من اهلها في جملة اساتيده الاول واغاثا سمي
الثلثة لانهم من عظماء الانبياء الجامعين بين الفضيلة النبوية والحكمة
الفلسفية ولهذا قدمهما واعلى من غيرهم الحكماء واظهر الفلسفة اساتيده
اما الاخذ العلم عن افلاطون وهو عن سقراط وهو عن فيثاغورس وهو
عن انباذقلس وهكذا الخلف عن السلف حتى ينتهي الى الامامين اغاثاذيمون
وهرمس وليس اسناد الاستاد الى استاد واما الانبياء كتبهم وكلامهم فكانوا
فكانوا اهملهم له بالحقيقة ولو انصف ابو علي لعلم ان الاصول التي بسطها
وهذبها ارسطو ماخوذة من افلاطون وانه ما كان والعلم عند الله
عاجزا عن ذلك علما عاقدا لك شغل القلب بالامور الكثيرة الجليلة
والذوقية الجميلة التي هي الحكمة بالفروع ومن هو مشغول بهذا الامر
المهم التفسير كيف يتفرغ لتفريع الاصول وتفصيل المجمل الغير المهم
والمراتب اي مراتب الحكمة والحكماء كثيرة على طبقات وهي هذه هي عشرة
على ما ذكره وانما انحصرت فيها لان الحكيم اما ان يكون متوغلا في التاله
والبحث اي في طلب الحكمة الذوقية والبحثية او في احدهما فقط
او لا يكون متوغلا في شيء منهما والاول قسم واحد والثاني ستة اقسام

في مراتب الحكماء

لان المتوغل في احدهما اما ان يكون متوسطا في الاخرى او ضعيفا فيها او خاليا
عنها والثالث ولذلك كان تسعة اقسام هي الحاصلة من ضرب الثلثة التي هي
التوسط والضعف والخلو في مثلها لكن سقط منها قسم واحد وهو الخالي
عنهما المنافاته لموضوع القسمة لانه لا يسمى حكيما ويرجع الثمانية الباقية باعتبار
طلب التوغل الى الثلثة لان كلا منهما اما ان يكون طالبا للتوغل فيهما او في
احدهما فقط والاقسام الباقية عشرة للغير وهذا الحصر مما انتهى عليه
المصنف رحمه الله فضله وكثر في الافاضل مثله احدها حكيم الهي متوغل
في التاله عديم البحث وهذا كاكثر الانبياء والاولياء من مشايخ التصوف
كابي يزيد وسهل بن عبد الله التستري والحسين بن منصور ونظائرهم من
ارباب الذوق دون البحث الحكمي المنصوص وثانيها حكيم بحاث عديم التاله
وهو عكس الاول انما المراد من البحاث المتوغل في البحث وهو من المتقدمين كاكثر المشائين
من اتباع ارسطو ومن المتاخرين كالشيخين الفارابي وابي علي واتباعهما
وثالثها حكيم الهي متوغل في التاله والبحث وهذه الطبقة اعز من الكبريت
الاحمر وللمتصوف احد من المتقدمين موصوفا بهذه الصفة لانهم وان كانوا
متوغلين في التاله لم يكونوا متوغلين في التاله لم يكونوا متوغلين

البحث

البحث الا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط
الفروع وتفصيل المجمل وتمييز العلوم بعضها من بعض مع التنقيح
والتهذيب لان هذا انما تم الا بالاجتهاد ارسطو ولا من المتاخرين من غير صاحب
هذا الكتاب ورابعتها وخامستها حكيم الهي متوغل في التاله متوسط
في البحث او ضعيف وسادستها وسابعتها حكيم متوغل في البحث متوسط
في التاله او ضعيف فالسادس عكس الرابع والسابع عكس الخامس
وثامنتها طالب للتاله والبحث وتاسعتها طالب للتاله فحسب وعاشرتها
طالب للبحث فحسب فان اتفق في الوقت متوغل في التاله والبحث فله الرياسة
اي رياسة العالم العنصري لكماله في الحكمتين واحرازه للشرفين وهو
خليفة الله لانه اقرب الخلق الى الله تعالى وان لم يتفق اي لم يوجد متوغل فيهما
فالمتوغل في التاله المتوسط في البحث لان شرف التاله افخم من شرف البحث
لان الفضل الحاصل من البحث والاستدلال لا يبلغ الى الكمال بخلاف الحاصل من
التاله وان لم يتفق فالحكيم المتوغل في التاله عديم البحث وهو خليفة
الله الذي لا يمكن خلو الارض عنه ومثاله لان الارض قد يخلو عن الكلي ليس
لنسيتها ولا يخلو الارض عن متوغل في التاله ابدا ولا برياسته في الارض

الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله فان المتوغل في
التأله لا يخلو العالم عنه وهو احق من الباحث اذ لابد للخلافة من التلقي
لان الخليفة للملك ومن يريد لابد من ان يتلقى منه ما هو بصدده اي
يأخذ منه ما يحتاج اليه الخلافة فالمتأله له قوة الاخذ عن المبادي
والعقول بدون فكر ونظر بل باتصال روحي والباحث لا يأخذ شيئا
الا بواسطة المقدمات والافكار والانظار فلهذا كان اولى من الباحث
الباحث فقط ولست اعني بهذه الرئاسة التغلب اي ليس المراد من قولنا فله
الرئاسة ان له التغلب فانه كما قد يكون نوعا قد لا يكون بل المراد استحقاق
الامامة والتقدم له لاتصافه بالكمال بل قد يكون الامام المتأله مستوليا
ظاهرا كسائر الانبياء ذوي الشوكة والملك وبعض ملوك الحكماء مثل
كيومرث وافريدون وكيخسرو واسكندر وبعض الصحابة رضي الله
عنهم وقد يكون خفيا وهو الذي سماه الكافة القطب فله الرئاسة
وان كان في غاية الخمول كاكثر متألهي الحكماء والصوفية من المشهورين
او الخاملين والمتأله الخفي يسمى قطبا وفي كل عصر لابد ما يكون منهم جماعة
الا ان اتمهم كمالا واجل كمالا في الاخذ النبوية واذا كانت السياسة

بيده اي بيد المتأله بحيث انه كان اماما له كان الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم والحكمة و
وسائر الاخلاق المرضية وحمله الناس على المحجة البيضاء بقوة نفسه بالعلم والعمل
كزمان الانبياء ومتألهي الحكماء واذا خلا الزمان عن تدبير الهي اي عن تدبير المتألهين
على السنة الالهية كانت الظلمات غالبة كزماننا القريب وبعد عهد النبوة
واشتداد دعوى الاغبياء والجهال الاكثر امثال هذا الضعف الشرائع وتواتر الوقائع
وانطماس السبل والمناهج الحكمية وانمحاء الآثار والمدارج العقلية واجود الطلبة
طالب التأله والبحث لتوجهه الى الجمع بين الكمالين ثم طالب التأله ثم طالب البحث
لان طالب التأله طالب للخلافة التي هي المقصد الاقصى بخلاف طالب البحث اذ الخلافة له
ولان طالب حصول اليقين بالتأله اقرب من طالبه بالبحث لطرق احتمال الآفة للبحث من الشكوك
والشبهات وكتابنا هذا لطالبي التأله والبحث لاشتماله على الحكمتين اما الذوقية فلما
فيه من علم الانوار الالهية واما البحثية فلما فيه من اصول العلوم وقواعدها كالمنطق
والطبيعي والالهي وليس للباحث الذي لم يتأله ولم يطلب التأله فيه نصيب لابتنائه على
الاصول الكشفية الذوقية بخلاف الكتب البحثية لابتنائها على اصول اخرى فلا جرم
لا يكون له فيه نصيب لاختلاف المأخذ ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد
المتأله او الطالب للتأله اي الا مع المجتهد في الانظار والافكار سواء كانت

سواء كان واصلا الى التأله او طالبا له واقل درجات قارئ هذا الكتاب ان يكون
قد ورد عليه البارق الالهي وهو نور فائض من المجردات العقلية على النفس الناطقة
بحسب الرياضات والمجاهدات والاشتغال بالامور العلوية الروحانية به يعلم المجردات
واحوالها وهو اكسير الحكمة ولابتناء هذا الكتاب على هذه البوارق فمن لم يحصل
له لم يمكنه الاطلاع على دقائق اسراره ولا فهمها لانتقاله من بعض ذوات المجردات
العقلية وصفاتها لكون هذه البوارق هي الاصل في معرفة النفس والمجردات بل لا
من تلك الالفاظ المتشابهة كالنور والضوء والاشراق وامثالها الامور
الاصلية فضلا عن الامثلة بخلاف اصحاب الاشراقات العقلية لانتقال ذهنهم
عند سماع تلك الالفاظ الى ما باشره من النور بالذوق ووصل اليه بالنفس فلا
يشكل الا الاعظم بل يعد ... وصار وروده ملكة له بحيث يلحظ
النفس منه شيئا ويتمكن من استثباته ليتمكن ان يبني عليه ما يحتاج من الاحكام
وهذه اقل الدرجات واعظمها ان يحصل له الملكة الباطنة التامة الطامسة
وهي الحالة كما سيأتي في قسم الانوار ان شاء الله تعالى وغيره اي غير من
صار ورود البارق ملكة له لا ينتفع به اي بهذا الكتاب اصلا سواء كان
الغير من اصحاب البحث الصرف وارباب البوارق الغير الثابتة فمن اراد البحث وحده

فعليه بطريقة المشائين فانها حسنة للبحث وحده محكمة لابتنائها على قواعد
بعضها ضرورية وبعضها فطرية تثبت بامور فطرية وليس لنا معه كلام ومباحثة
في القواعد الاشراقية لاختلاف الاصول وتباين المأخذ اذ اصل القواعد
الاشراقية ومأخذها هو الكشف والعيان واصل القواعد المشائية البحث
والبرهان بل والاشراقيون لا ينتظم امرهم دون سوانح نورية اي لوامع نورية
عقلية تكون مبنى للاصول الصحيحة التي هي القواعد الاشراقية فان من
هذه القواعد اي الاشراقية المذكورة في هذا الكتاب ما يبنى على هذه الانوار
اي بعضها على ما يدل عليه لفظة من التبعيضية في قوله فان من هذه القواعد اذ ليس
جميع القواعد يبنى عليها بل بعضها والبعض الآخر يبنى على غيرها على ما يقف
عند الوقوف على ما في الكتاب حتى ان وقع لهم شك في الاصول اي الاصول التي يبنى
عليها القواعد الاشراقية وهي السوانح النورية شك يزول عنهم بالسلم
المخلعة اي بالنفس المجردة المنخلعة عن البدن المشاهدة لها للبوارق العقلية
والسوانح النورية وكما انا شاهدنا المحسوسات كالكواكب والاجسام الطبيعية
وتيقنا بعض احوالها كرجوع الكواكب ووقوفها واستقامتها وبطوء
حركاتها وسرعتها الى غير ذلك وكاشكال الاجسام الطبيعية ومقاديرها

واما النجوم في حركاتها وسكوناتها وسائر الاجزاء الطبيعية ثم بيناها اعليها اي على
تلك الاحوال المنبثة من الحركات الناشئة عنها او المصحوبة كالهيئة وغيرها اي المسائل
الطبيعية المشتملة على احوال الاجسام الطبيعية كالهيئة على احوال الكواكب فكم انشأ
من ارجاء بنيان اشياء كالزاويتها المجردة واشراقاتها او لمعاتها وبعض هيئاتها
النورية ثم نبّه عليها اي على تلك الاشياء الناشئة من ارجاء بنيان العلوم الالهية
والاسرار الربانية ومعلق عن اسبيله بل تعويله في تحصيل العلوم على البحث ٢ اي مشاهدة الانوار وبناء المسائل الالهية عليها
والنظر الدقيق والكشف فليس من الحكمة في شيء ان الله اعتماد على علمه وحكمته
تشعب الشكوك كالعتبة على المتعمدين على البحث الصرف من متصلي النشائيين
الذين انهم كيف اضطربوا وتحيروا ولهن كثرة الاشتغال بالاوائل عميليهم تخبطوا
في القال والقيل وتشكل اللاحق على السابق ولم يتفقوا على شيء بل ما اد
امتلات لختها وليس المرسوم للانكيا تقريبهم والتكلام مهم ان لا يخلو
عن الريب والشك ولا يسلم عن الطعن والقدح والآلة الواقية للفكر في
الخطاء النسخ واللائق المنهوي الواقية للفكر يعني المنطق للتشحيذ القلب عن
في انتقاله من المعلوم الى المجهول حصلناها ههنا مختصرة مضبوطة بضوابط
قليلة الصرف لتصون الذهن عن التبديد والخاطر عن التبلد كثيرة الفوائد

لكونها

لكونها لباب ما يحتاج اليه من هذا الفن مع تصرفات لطيفة وتنقيحات شريفة منها
ان ردّ الاشتقال من الاشكال بل الضروب المنتجة منها كلها الى الضرب الاول من الشكل (من كل شكل الى ضرب واحد وهو)
الاول المركب من موجبتين كليتين ضروريتين وذلك لرد القضايا كلها
الى الموجبة الكلية الضرورية وذلك بان جعل القضايا الجزئية كلية بالافتراض
والسالبة موجبة بالعدول واما ان السالبة انما يمكن جعلها موجبة معدولة
اذا كانت مركبة لا بسيطة فكلام لا طائل تحته على ما سيتضح عند الكلام
عليه وجعلها ضرورية بجعل الجهة جزء المحمول وهي اي هذه الضوابط القليلة
المختصرة كافية للذكي اي لجودة حدسه وصفاء ذهنه يكفيها اقل اشارة واوفى
ايماء تحللا البليد فانه للفهم القليل والنفع الكثير ولطالب الاشراق اي
الدائم الفكر او الفطن لما هو سبيله من شروق الانوار ولمعات النواق فيصير
لذلك جامعا باكثر المطالب مهمات المسائل لان النور السانح هو الكثير المعرفة
والحكمة ومال يتهيا للجزم بل لتوقفه على الفكر الصرف فيكفيه من المنطق هذه جمال
الضوابط النورية المشتملة على ما لا بد منه في هذا الفن وان كان على سبيل الا
ومن اراد التفصيل في العلم الذي هو الآلة فليراجع الكتب المفصلة كالملوحات
والشفاء والنجاة ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين القسم الاول في ضوابط

الفكر وهي صناعة المنطق ان بها يقف صحيح الفكر عن فاسده وقد جعله ثلثة مقالات (في اوائل القسم الاول في الفكر ومعرفة صناعة المنطق)
الاولى في المعارف والتعريف والثانية في الحجج ومبادئها والثالثة في كيفية حل المغالطات
وبيان بعض قواعد الحكمة المحتاج اليها في علم الانوار والبناء عليه وفيه مقالات
متعلقة والقسم الثاني في الانوار الالهية ما يتعلق بها من معرفة المبادي
الوجودية وترتيبها الى غير ذلك كما ستعرف في موضعه ان شاء الله والعلم بان الواجب
على من شرع في شرح كتاب كالكتاب المنطقي في ان يشرع فيه من ذلك ليقف عليه من يرون
في حدث لا اشتباه ستّها القدماء الرؤوس الثمانية احدها الغرض من العلم وهو العلة
الغائية لئلا يكون الناظر فيه عابثا وثانيها المنفعة وهي ما يترتب عليه الكمال لتحصل
لمن تقدم في تفصيله وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمالا ما
يفصله الغرض ورابعها المؤلف وهو مصنف الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف
ذلك باختلاف المصنفين في شرطهما ان يخبر او يعلن بما يدل على ما في النقصان
مما يجب وعن استعمال الالفاظ الغريبة والمشتركة وغير دلالة الوضع وهو تقديم
ما يجب تاخيره وتاخير ما يجب تقديمه وخامسها انه اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به
وسادسها انه من اي مرتبة هو ليعلم انه علم يجب تقديمه في البحث وعلى اي علم
يجب تاخيره فيه وسابعها القسمة وهي ابواب الكتاب ليطلب منه في كل باب ما يخصه من تامنها

انحاء التعاليم

انحاء التعاليم وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعرف ان الكتاب مشتمل
على كلها او بعضها واذا عرفت ذلك فاعلم ان الغرض من المنطق التمييز بين الصدق
والكذب في الاقوال والخير والشر في الافعال والحق والباطل في الاعتقادات
ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية لان الانسان اذ قبل تحصيله
ناقص ويصل بتحصيله كامل واقرب من الكمال الانساني في معرفة الحق المعتقد
ومنفعة الخير لعمله اي الخير الحقيقي وهو الشجاعة والعفة والحكمة التي هي
مجموعها العدالة للمجانب للذي هو المطعم الهني والمنكح والمطعم الشهي والمسموع
البهي والملبس السني ونفاذ الامر ورواج الفعل ونحوها والمنطق بعضهم
ورتبته هو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضهم نفل وهو كالواو من اقسام الفصل الان
للحكماء مع الغير ومن انتقى المنطق فهو على مدرجة من سائر العلوم ومن طلب العلوم
التي هي غير متسقة وهي ما لا يؤمن فيها الغلط ولا يعلم المنطق فهو كخابط
الليل وكرمد العين لا يقدر على النظر الى الضوء لا لبخل من الموجد بل لنقصان الاستعداد
والصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمية من غير رام وكدواء من جوف وقد
للمنطقي تخاطر في الشواذ في جهات المهمات لكنه يمكنه الاستعانة بالعرض
على القوانين المنطقية كمن راجع الحساب وغلط فيه يمكنه استدراكه

بمقدمة ترتيبي او اكثر والمنطق هو الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ والزلل
الموصلة الى الاعتقاد الحق باعطاء اسبابه ونهج سبيله وهو علم
يعلم فيه كيفية اكتساب عقل من عقل حاصل ويعتبر صدره وانه غير خارج [illegible]
ويظهر بها اسرار من جواهره وبعده طريق لديها المهام ولم يكاد
جبلا فاولم تر تنبيه الربانية مرصد هو الالهام ويخف على المتاجر ولا
في البحر المحيط وهو في جواهر عين الجواهر الراكد من افتتح فيها المربعة
يعلم من قال انا قانع بما اعلم من الحاجة الى المنطق فانه كما يعلم جميع العلوم
العامية من اللغة والنحو والشعر والترسل والفقه والكلام والطب فهو
كمن يقول انا قانع بما انا فيه ولا حاجة الى السلطنة والسرير والتاج
وسمى المنطق هي المنطق وهو مشتق من المنطق الداخلي وهو القوة التي
ترسم فيها المعاني والمنطق بحسب تبعها وقولها المنطوق لمن صنف المنطق
هو ارسطو وقد صحح تبعها للعرب ووقع بالاه من اهل القرنين وقد
الصق جميع الى القسط نيل والهل عليه كل سنة مائة وعشرين الف
دينار وقد حافظ على شرطه المصنفين واحتج فيه من الزيادة على ما
كلوازم المتصلات والمنفصلات والاقترانيات الشرطية التي لا ينتفع بها

في الدنيا ولا في الآخرة وامنا الهائم بما ابرمها المتاخرين وعن النقصان بما يجب
المحض على ما انقضى منها المتاخرين بحذف البعض اصلا وارسال الجدل والخطابة والشعر
البعض اذ لم يكن برهانا والمغالطة واما الامر من اي علم هو فهو جزء من العلم الالهي وآلة
يتوصل بها الى سائر العلوم النظرية والعملية وهو لا يتوقف على الذكاء من كل الكن
تنبيه وتذكير بعض ارادة مستقرا في منظمة يومئ بها الغلط فلا يحتاج الى
آخر قبله كالاشياء والهندسة ونسبته الى الروية كنسبة النحو الى الكلام والعروض
الى الشعر الا انه قد يستغنى عنهما بالفصاحة وسلامة الذوق ولا يستغنى عن المنطق
في طلب الكمال الا ان يكون الانسان مؤيدا بتأييد سماوي فيكون نسبته الى الدروس
كنسبة البدوي الى المتعرض والمنطق يصلح لابناء الملوك الذين يتوقع
فيهم ان يصيروا ملوكا لانه يتعلم منه الاقترانيات الشرطية ولوازم المتصلات
والمنفصلات بل ينبغي الصناعات بل ينبغي الصناعات التي يقدروا
على مخاطبة كل صنف من الناس بما يليق بحالهم على ما قال تعالى ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فالحكمة هي بطريق البرهان
والموعظة الحسنة بطريق الخطابة والجدل المقاومة من ينتصب للمعاندة واما
منافع بتميز العلوم الحكمية فيتوقف على الالتفات بنسبة اليها واما

على سبيل الاجمال فنقول الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود
بتصور ما عليه الوجود انما ينبغي ان تكتسبه بعلمها اليقين لتصير عالما معقولا
للعالم الموجود وليستعد للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية
وهي تنقسم بالقسمة الاولى على قسمين لانها ان تعلقت بالامور التي لنا
ان نعلمها سميت حكمة نظرية وان تعلقت بالامور التي الينا ان نعملها
ونعملها سميت حكمة عملية وكل من الحكمتين ينحصر في اقسام ثلاثة اما النظرية
فلان ما لا يتعلق باعمالنا اما ان يحتاج في وجوده وحدوثه الى
الذي هي المادة والعلم الطبيعي وهو العلم الاسفل واما ان يحتاج
في وجوده ولا يحتاج في حدوده الى المادة والعلم الالهي وهو العلم
الاعلى ومبادي هذه الاقسام مستفادة من ارباب الملة الالهية على سبيل
التنبيه ومتصرفة على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل التحديد اما العملية
فلان ما يتعلق باعمالنا ان كان علما بالتدبير الذي يختص بالشخص
الواحد فهو علم الاخلاق والا فهو علم تدبير المنزل ان كان علما بما لا يتم
الا بالاجتماع المنزلي وعلم السياسة ان كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع
المدني ومبدأ هذه الثلاثة من جهة الشريعة الالهية وبها تتبين

٢ رياضي وهو العلم الاوسط
واما ان يحتاج في وجوده
ولا في حدوده الى المادة
والعلم بها ٣

كمالاتها وتنصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين
فقانون الحكمة الخلقية ان يعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس
وان تعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس وفائدة المنزلية ان تعلم
المشاركة التي ينبغي ان يكون بين اهل المنزل الواحد لينتظم بها المصلحة المنزلية
التي هم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك وعبد وفائدة المدنية
ان تعلم كيفية المشاركة التي تقع بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح
بقاء نوع الانسان وبازاء الالهي سياسة الملك وبازاء الرياضي تدبير المنزل
وبازاء الطبيعي تهذيب الاخلاق فهذه امهات العلوم وكل علم جزئي
فلابد وان ينتسب الى واحد منها وعلى هذا يكون المنطق من فروع العلم الالهي
ومنهم من ادخله في اصل القسمة وهكذا العلم اما ان يطلب ليكون آلة
لما عداه او لذاته والاول هو المنطق والثاني اما نظري او عملي واعلم
ان الملة قد قسمت الحكمة الى ما يتعلق بالملك ويسمى علم السياسة
والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس وبعضهم جعل
اقسام الحكمة العملية اربعة وليس ذلك بمناقض لمن جعلها ثلاثة لان جعل
قسمين منها تحت قسم واحد ومنهم من جعل اقسام النظرية ايضا اربعة

٤ الطبيعي منهم باستعمال تلك القوانين
في الجزئيات

وتحصيل ذلك يحتاج الى انقسام المعلومات فان المعلومات اما ان يفتقر الى مقارنة المادة الجسمية في الوجود
العيني او لا فالاول ان لم يتجرد منها في الذهن ايضا فهو الطبيعي والا فهو الرياضي والثاني ان لم
يقارنها البتة كذات الحق والعقول والنفوس فهو الالهي والا فهو العلم الكلي
والفلسفة الاولى كالعلم بالهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول [illegible]
مما يعرض للمجردات تارة وللاجسام اخرى ولكن عروضها لها بالذات اما لو افتقرت
بالذات الى المادة الجسمية لما انفكت عنها ولما وصفت المجردات بها والمنافاة
بين النقيضين كما علمت واذا عرفت ذلك فاعلم ان مرتبة المنطق ان يقرا بعد تهذيب
الاخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب اما الاول
فلما قال بقراط في كتاب الفصول ان البدن الذي ليس بالنقي كلما غذيته
انما زدته شرا وبالا الا ترى الى [illegible] اخلاقهم ولم يتطهروا عن [illegible] اذا شرعوا
في المنطق سلكوا منهج الضلال وانخرطوا في سلك الجهال وانفوا ان يكونوا
مع الجماعة [illegible] ان الطاعة فجعلوا الاعمال الظاهرة والاقوال
من البدائع التي [illegible] بها الشرائع [illegible] والحق [illegible]
بطريقة [illegible] ومتطلبين لضلال [illegible] وهو ان الحكمة [illegible]
الظواهر [illegible] بها يتحقق معاني [illegible] دون صورها [illegible]

على حقايق

على حقايق اللغة [illegible] واوهموا [illegible] بالبال ان الصوم [illegible] بمعانيها وظواهرها
مبنية على حقايقها وان [illegible] الحظة العمل الا [illegible] والله [illegible]
[illegible] منهم [illegible] عن [illegible] عقيدة [illegible]
المعاندين لهم [illegible] واما الثاني [illegible] البرهان والقسمة وهي ابواب المنطق
[illegible] وهو [illegible] الالفاظ وقاطيغورياس وهو المقولات العشر وباري ارميناس
القضايا والقياس والبرهان والحد وما يجري مجراه والجدل والخطابة والمغالطة
والشعر والانحاء [illegible] التي كلها موجودة في المنطق والتقسيم [illegible]
اصل التقسيم الجنس الى الانواع والنوع الى الاصناف والصنف الى الاشخاص [illegible]
والذاتي الى الجنس والفصل للنوع والفصل والعرضي الى الخاص والعرضي العام [illegible]
هو التركيب [illegible] والتحديد [illegible] الحد وهو ما يدل على الشيء [illegible]
بما به [illegible] الاسم [illegible] مجمل والبرهان [illegible]
الى مجهول [illegible] الحق والعمل [illegible] اقسام المنطق [illegible] النظرية
والعملية [illegible] الشيخ في هذا الكتاب مقصور على تحقيق الحق [illegible]
[illegible] وكانت [illegible] على ما ذهب [illegible]
[illegible] الالفاظ [illegible] الترتيب [illegible] ان الفائدة منها في المنطق

الا الاقتدار على دلالة الامثلة من المواد المخصوصة للتمرين [illegible] المثال
ان يحصل المعنى في الذهن سواء كان مطابقا للمثل او لا بل [illegible] التمثيل
من بعض الوجوه او لو لوحظ فان تجريد الصورة عن المواد اصعب للذهن من
ادراكها [illegible] الى ما يقتضيه بعض تلك المواد المخصوصة [illegible]
بدو [illegible] المحققون التمثيل بالحروف [illegible] المثال التمثيل
للمعنى [illegible] الصورة عن المواد التي [illegible] والجدل والخطابة
والشعر لان هذه الفنون [illegible] التقسيم مع ان [illegible] الكتاب مقصور على
ما [illegible] من الاقسام الاربعة الباقية وهي القضايا والقياس والبرهان
والمغالطة [illegible] الى تركيبها [illegible] الطبيعي و الالهي
ما هو اعظم المهمات ولم يذكر من الرياضي شيئا في هذا الكتاب ولا في غيره من مصنفاته
في [illegible] العلم العملي واشرف [illegible]
بيان [illegible] وكيفية [illegible] ما في هذا الكتاب على
سبيل الاجمال [illegible] مفصلا ان شاء الله تعالى ولما كان موضوع المنطق
المعقولات الثانية من حيث انها توصل الى المجهول وهي عوارض تعرض للمعقول
التي هي الاولى التي هي صور المهيات في العقل من الكلية والجزئية والذاتية

والعرضية

والعرضية والطرفين [illegible] الوسط [illegible] كان محل نظر المنطقي بالذات المعاني
لكن المنطقي يعبر عنها بالالفاظ اما لان [illegible] العقل في هذا العالم
بالتخيل واما بالنسبة الى الغير فلان [illegible] مع الغير [illegible] بلغة من اللغات
المختلفة باختلاف الطباع ولولا ذلك لما احتيج الى اللغة [illegible] علم انه لا فخر
في [illegible] اللغة على ما [illegible] بها [illegible] ولان التصور مقدم على التصديق [illegible]
[illegible] قال **المقالة الاولى** في المعاني اي معلومات الانسان والتعريف
اي تعريف الاشياء بالحد والرسم ونحوهما وفيه ضوابط بعضها للمنطقي لا بد
له من النظر في الالفاظ غير مختص بلغة الا فيما نقل [illegible] الكلام في مباحث المنطق و[illegible]
دلالة اللفظ على المعنى قال الضابط الاول في دلالة اللفظ على المعنى
وهو كونه بحيث يفهم منه [illegible] او تخيله معنى وهي اما ذاتية كدلالة اح اح
على اذى الصدر والضاد على وجود المعنى وكونه ليس بخرس او فصيح او [illegible]
ذلك من الدلالات الطبيعية والعقلية التي لا تختلف باختلاف الاعصار والامم ولا
بارادة اللافظ [illegible] في جميع الاعصار والامم على ما ذكرنا من [illegible] الارادة
للمعنى [illegible] وهي الوضعية التي تختلف باختلافهم او تصلو [illegible]
[illegible] لا دلالة لذاته والا لكان لكل لفظ معنى لا يتعداه اذ ما للشيء بذاته

لا ينفك عنه ولو كان يمكن المكان في الالفاظ ما هو مشترك وليس كذا فالدلالة
الوضعية تتعلق بارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع حتى انه لو اطلق واريد به معنى
وفهم منه قيل انه دال عليه وان فهم غيره فلا يقال انه دال عليه وان كان ذلك الغير
بحيث تلك اللغة او غيرها او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه والاول لا
بمعزل عن نظرنا والمقصود هي الوضعية وهو كون اللفظ بحيث يفهم منه عند
سماعه او تخيله بتوسط الوضع معنى هو مراد اللافظ والكون المقصود
من الضابط الدلالة الوضعية قيل الدلالة بالوضع وقال هو ان اللفظ دلالته
على المعنى الذي وضع بازائه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق هي دلالة
لان الواضع ما قصد بذلك اللفظ الا ذلك المعنى وعلى المعنى اي على المعنى
الذي وضع اللفظ بازائه كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق دلالة الحيطة
للحاطة الكل بالجزء وعلى لازم المعنى لما الذي وضع اللفظ بازائه لزوما
ذهنيا كدلالة السقف على الجدار دلالة التطفل لان اللازم الشيء خارج عنه
تابع له كان الطفيلي خارج عن الجماعة تابع لهم لتعرف ان الدلالات الثلث وضعية
ولهذا الاولى وضعية صرفة والباقيتان بشركة العقل والجمهور يسمون الاولى
دلالة المطابقة لمطابقة اللفظ للمعنى ماخوذة من مطابقة النعل بالنعل

وهي تساويهما

وهي تساويهما والثانية دلالة التضمن لتضمن الكل الجزء والثالثة دلالة الالتزام
وهو ظاهر وانما انحصرت الدلالة الوضعية للفظ على المعنى في الثلث لانها اما
ان يكون بتوسط وضعه له او لا الثاني اما ان يكون بتوسط وضعه لما دخل فيه او لا
والثاني الالتزام ولا يكون بتوسط وضعه لكذا وكذا لنا الدليل على حدة التضمن دلالة
اللفظ بالمطابقة على الجزء وعند اشتراكه بين الكل والجزء كالعالم الموضوع
للاثير والعنصري معا وللكل منفردا فان دلالة اللفظ بالمطابقة على الاثير
مثلا ليست بتوسط وضعه لما دخل فيه الدال عليه بل بتوسط وضعه لنفس المدلول
وبالعكس في حد الكل نقض وكذا في الالتزام عند اشتراك اللفظ بين الملزوم واللازم
كالشمس الموضوع للقرص والضوء وانما قدم الجزء على المثال لمعنى حدوث
الدلالة عليهما لمفيد الحصر كما في حد نفي نفس الدلالة على الحصر دون نقض
وقيل ان دلالة القصد انما يكون بان يدل اللفظ على المعنى الذي
وضع بازائه كما قال الشيخ في الشفاء ان اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة
بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه الى اخره وفائدة
قوله بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى كذا في الدلالات
الثلث لئلا ينتقض التعريفات الثلثة اذا كان اللفظ مشتركا بين المعنى

لا يلزم من الذهني والاشخاص الانتقال الذهني الى المسمى اليه وانما لا يتوسط الوضع صح

تقرير

او بلبنه وبين اللازم دلالة اذا اطلق واريد به الجزء لم يكن الدلالة تضمنية بل كانت
مطابقية لانه وان كان جزءا من المعنى الذي هو المطابقة لم يرد بعد بل دل الا
موضوع للجزء الباقي عليه وظني ان تعريف الشيخ للدلالات الثلث يعطي الاحتراز عن
ذلك لانه يفهم من هذه الفائدة وكذا الحق في تعريفها الحسنة للغفلة عن الدقيقة
لان كل الحصة انها لو اخلا بهذا الاحتراز يلزم الاكتفاء بالقرينة المعنوية القائمة
مقام اللفظية كما في تعريف كتبها انتم عليها هذا المعنى بل جميع اجزاء الكلام عليها صح
بان الشيخ الشفاء فلم يعتبر تركها اما اهمه الاحتراز او لا يخلو دلالة
القصد على متابعة دلالة التطفل اي الخروج لانه القصد لمطابقته من
دلالة الالتزام لا يستلزم بها انه ليس في الوجود ما لا لازم له بناء على ان كل
موجود له لازم واقله انه ليس غيره او انه شيء وهو ليس بشيء لانا قد نتصور
الوجود مع الذهول عن كونه شيئا او ليس غيره فالمطابقة لا تستلزم الالتزام
وكذا التضمن لا يستلزمه ان لا يجب ان يكون لكل ماهية مركبة لازم ذهني
يلزم من تصورها تصوره وكون لها مركبة لا يستلزم لها انها اللذهول عنه عند
تصورها واما هما اصلا فيستلزمان المطابقة لاستحالة وجود التابع من حيث
هو تابع بدون المتبوع مع انهما تابعان لها لان التضمن هو فهم جزء المسمى والالتزام فهم

والالتزام

والالتزام فهم لازمه وكلتيهما اي وكل من دلالة القصد اي المطابقة قد تخلو
اذ من الاشياء ما الجزء له والمراد ان المطابقة لا يستلزم التضمن لتخلفه عنها
فيما لا تركيب فيه عند العقل كالبسائط العقلية وهو صحيح والعام كالحيوان مثلا
للدلالة الخاص كالانسان مثلا بخصوصه وهو ان يفهم اللفظ الحيوان
الحيوان على ما زعم بعض العلماء والدلالة عليه باحدى الثلث وليست مطابقة اذ
ليس الحيوان موضوعا للانسان ولا تضمنا ولا التزاما اذ ليس مفهوم الانسان
جزء معنى الحيوان ولا لازمه الذهني ولهذا امتنع في ما رايت حيوانا فلا ان يقول
ما رايت انسانا اي فيصح منه ويمكننا ان نقول هذا لو دل عليه بخصوصه
لما صح ذلك كما لا يصح منه ولا يمكنه ان يقول ما رايت جسما او متحركا
لا ارادة مثلا الدلالة الحيوان عليها تضمنا لما ضلت بما يدل مطابقة كالحيوان
على الانسان عند الزاعم الضابط الثاني في ان العلم الذي هو مورد
القسمة الى التصور والتصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد
الذي لا يكفي فيه مجرد الحصول بل يتوقف على حصول مثال المدرك في المدرك
اذ هو المقصود هنا لان المعلومات المنطقية لا يتجاوز عنه لا مطلق
العلم الشامل له وللعلم الاشراقي الذي يكفي فيه مجرد الحصول

عن دلالة الحيلة اي التضمن

كعلم البارى تعالى وعلم المجردات المفارقة وعلمنا بانفسنا والآلم يحصر العلم
فى التصور والتصديق ليسند عى تصورا هكذا وعلم البارى تعالى والمجردات
بجميع الاشياء وعلمنا بذواتنا يستحيل ان يكون بحصول صورة كما يتبين فى
موضعه فلا يكون تصورا ولا تصديقا واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا
اى بما هو غير ذاتنا لانها لا يغيب عنا فلا بد وان يكون بحصول صورها فينا
والى هذا اشار بقوله هى ان الشيء الغائب عنك اذا ادركته فانما ادراكه على
مايليق بهذا الموضع اى بفاتحة كتاب المنطق هو بحصول مثال حقيقته
فيك بخلاف ادراكه على ما يليق بقسم الانوار فانه ليس ادراك كل ما هو غير
ذاتك هو بحصول مثاله فيك بل ادراك بعضه به وادراك بعض الآخر
بحصول اضافة اشراقية وهو العلم الاشراقى الحضورى اذ الحاصل بهذا العلم
للمدرك بعد ان لم يكن ليس هو مثال المدرك بل الاضافة الاشراقية لا غير على
ما سيتضح ان شاء الله تعالى ان ادراك المبصرات مثلا ليس بخروج الشعاع
ولا بالتصور والانطباع بل بحصول اضافة اشراقية للنفس مع المبصر
فيدركه مشاهدة لا بمثال وهو علم حضورى لا صورى وان كان الشيء
الغائب عنك ولهذا ايضا قال على ما يليق بهذا الموضع يعنى الذى

اذ التصور هو حصول صورة الشيء فى العقل والتصديق

هو اول

هو اول الشروع فى الحكمة الحقة قبل تحقيقها وقس عليه سائر العلوم الا
شراقية الحضورية وتصوره كما ينبغى واحتفظ به فانه دقيق نفيس وان
ادراكه بحسب هذا الموضع هو بحصول مثال حقيقته فيك فلقوله
فان الشيء الغائب ذاته اى فان الشيء المجهول اذا علمته ان لم يحصل
منه اثر فيك فاستوى حالتا ما قبل العلم وما بعده وهو محال ولقائل ان
يقول لا نسلم انه اذا لم يحصل منه اثر فيك استوى الحالتان لجواز ان
ان يختلفا بحصول اضافة اشراقية او لا ... الكلام فى العلم المتجدد الذى لا يكون اشراقيا لقطع النظر عن العلم الاشراقى
فى هذا الموضع كما قلنا ... العلم بجزء من
الزائل ... فيلزم ان يكون فينا امور
غير متناهية ... الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد
المرتبة ويكون تلك الامور الحاصلة فينا مرتبة وموجودة معا ... بطلانه
انشاء الله تعالى ولكون العلم تحصيلا ... مى انفسنا
فيها ... تحصيل ... الحاصل
عند العلم ... الآخر ... يكون

عند العلم

الكل معلوما ان فى العقل يطابقه هو العلم بذوات العلم باعداه وهذا هو
بحصول صورة الشيء فى العقل والى هذا اشار بقوله وان حصل منه اثر فيك ولم
يطابق ما فى الخارج فما علمته كما هو لكن التصديق انك علمته كما هو فلا بد
من المطابقة من جهة ما علمت فالاثر الذى فيك مثاله ومما يستدل به على ان الادراك
المتجدد الغير الحضورى يستدعى وجود صورة للمدرك فى المدرك انا ندرك اشياء
لا وجود لها فى الاعيان منها ممكنة ومنها ممتنعة ونميز بينها وبين غيرها
الصرف لا امتياز فيه فلها وجود ما وليس فى الخارج فيكون فى الذهن وهو المطلوب
واورد عليه بعض اكابر الافاضل ... هذه الاشياء المتميزة
حاصلة فى بعض الاجرام الغائبة عنا وهى المثل التى كما يقول بها افلاطون
... بانه ... الاجرام الغائبة وادراك
كانت ... تصور ... فلا بد
من ... ويمكن ان يجاب
عنه بانه لا يلزم من كونه ... فى تلك الاجرام ... الكل
ان يكون حصول ... ان يكون ... اضافة بيننا
وبينها ... متعلم

دون آخر

بالضرورة

بالضرورة اما تصور من الامور الممتنعة فى الخارج الوجود منع مكابرة واما المثل
الافلاطونية فهى فى طبائع الانواع الممكنة لا الممتنعة على ما اعترف به المورد
والا فالعاقل كيف يقول ان تحصل من الطبيعة التى تستحيل وجودها فى
الخارج ازلا وابدا هذا هو حال الذى فهمه الجمهور من المثل وسياتى ما هو
الحق فيها ان شاء الله تعالى وهذا المثل الذى هو حصول صورة الشيء فى العقل
ان اقترن به حكم او لا تسمى تصورا اذ الحكم باعتبار حصوله فى العقل
من التصورات ايضا وخصوصية كونه حكما هو ما الحق الادراك لحوقا
يجعله محتملا للتصديق والتكذيب يسمى تصديقا فالتصور هو حصول
صورة الشيء مع قطع النظر عن الحكم لست اقول مع التجرد عن الحكم كما قال
جماعة من المتاخرين ان العلم الحاصل فى العقل ان لم يكن معه حكم
فهو التصور وان كان معه حكم فهو التصديق فان ذلك ينافى كون التصور
شرط التصديق كما هو عند الاقدمين او شطره كما هو عند المحدثين لامتناع
نفس الشيء واشتراطه بنقيضه ولتحقق المعاندة بين الجزء والكل وبين
الشرط والمشروط اللهم الا ان يمنع ويقال للامتناع فى تحقق العناد
المانع من الجمع بين الجزء والكل لتحقق هذا العناد بين الواحد والكثير

يكون موجودا فى الخارج

فى العقل

مع ان الواحد جزء الكثير على معنى انه الصادق على الشئ
اما الواحد او الكثير وكذا في التصور والتصديق لاستحالة ان يصدق
على علم واحد او يقال التصور مشترك بين الادراك المقيد بعدم
الحكم وبين مطلق الادراك والاول هو قسيم التصديق والثاني شرطه
او شطره والتصديق هو الحكم على الشئ المتصور بوجوده او عدمه او بوجود
حال له او عدمها عنه وانت فاقصد على ان الاوليات ما وقع التوقف بها له — في التصديق
في تصور حدودها يدل على ان التصديق عبارة عن نفس الحكم للعلم التصورات
الثلث والا لكان بديهيا الا اذا كانت تلك التصورات بديهية وهذا خلاف
ما اعترفوا به في الاوليات وان كان لبعضهم فيه نقض في مواضع فان
قيل التصديق امر انفعالي لانه قسم من العلم التصوري وهو انفعال للمدرك
والحكم وهو ايقاع النسبة الايجابية او سلبها امر فعلي لان المدرك فعل فلا يصدق — الايقاع فعل المدرك
احدهما على الآخر لكنه يصدق قلنا انما يصدق مجازا وتحقيقه انه لا
لما كان عبارة عن حضور ما يدرك عند المدرك فالحضور الذي يحضر منه
عنده ان النسبة الايجابية واقعة او ليست بواقعة هو التصديق والحاصل
فيه عنده هو المصدق به وايقاع النسبة وسلبها هو الحكم والذي لا يحضر

منه عنده هو ان يحضر عنده معنى مفهوم الوقوع واللاوقوع او غيرهما
فهو التصور والحاصل فيه هو المتصور فالتصديق لا يخلو عن الحكم الا انه غير عنده ويدل
على تغايرهما قول جميع المتاخرين ان الادراك ان كان مع الحكم يسمى تصديقا
لان ما مع الشئ غيره وكذا قول افضلهم في شرح الاشارات ان هو
المتصور هو الحاصل في الذهن مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاصل
فيه مقارنا بالحكم ليدل عليه ايضا لان المقارن للشئ غيره لا يطلق
اطلاق احدهما على الآخر مجازا كما في هدى المنار هكذا يجب ان يتصور
التصور والتصديق ليندفع الاشكالات التي تورد عليهما
عليهما كما يقال لو كان التصديق هو الادراك المقترن بالحكم كان الحكم
خارجا عن التصديق لكنه نفسه او جزؤه وكان التصديق كسبيا اذا كانت
تصوراته مكتسبة ضرورة انه اذا توقف الادراك المطلق على الفكر توقف
عليه الادراك المقترن لتوقفه على جزئه وكان كل تصديق ثلث
تصديقات لحصول ثلث ادراكات مقترنة وجاز اقتناص التصديق
بالقول الشارح مع انه لا يقتنص الا بالحجة وانما اندفع الاول
بناء على ان الحكم هو لا نفس الادراك المقترن بالحكم لا نفسه

ولا جزؤه والثاني بان التصديق الكسبي هو الذي يفتقر الكاسب في ايقاع
النسبة وسلبها وما تصوراته مكتسبة لم يفتقر اليه من تلك الجهة بل من جهة التصور
اللازم له والثالث بان التصديق حضور يحضر منه ان النسبة واقعة او
واقعة وليس حضور كل واحد من الادراكات الثلث كذلك والرابع بان التصديق
الذي لا يقتنص الا بالقول الشارح للايقال السؤال الاول غير متجه لانه — الحجة هو التصديق بمعنى الحكم اعني ايقاع النسبة وسلبها واما الذي بمعنى الحضور الموصوف فلا يقتنص م
ان كان المراد بالتصديق الحكم فلا نسلم انه انفعالي ولئن اريد به الحكم
مع تصور الطرفين فلا نسلم صدق الحكم عليه نعم قيل لو كان التصديق
هو الحكم وهو فعل لما صح تقسيم العلم اليه لانه انفعالي لكان متجها
لانا نقول التصديق كيف ما كان يلزمه ان يكون انفعالا لكونه
قسما من العلم فلا يكون حكما لانه فعل الا آخر ما ذكرناه والمعنى الاصطلاحي
في نفسه لمطابقة الكثيرين اى المعنى الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع
الشركة فيه وهو المعنى الكلي اصطلحنا عليه بالمعنى العام واللفظ
الدال عليه وهو اللفظ الكلي هو اللفظ العام كلفظ الانسان
ومصداقه ان الكلي على ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون ممتنعا في الخارج
كشريك الاله او ممكنا معدوما كجبل من ياقوت او موجودا — ممكنا

واحدا يمتنع مثله كالاله لان التصور نفس تصوره مصداه لا يمنع من وقوع الشركة
والا لما احتيج في اثبات الوحدة الى البرهان او يمكن كالشمس عند من يجوز وجود شمس اخرى
او كثيرا متناهيا كالكواكب او غير متناه كالنفس الناطقة هذا هو المثال المشهور في الكتب
بناء على ان النفوس المفارقة غير متناهية لكن النفس به لا يصلح الا على تقدير ثلثة اولها ان
للعالم قدم البدن وثانيها ان لا تنتقل النفس بعد مفارقتها البدن الى بدن آخر انسانا
وثالثها ان لا يكون لنوع الانسان ابتداء زماني بل يكون قبل كل شخص شخص آخر لا الى اول
فلو لم يصدق واحد من هذه الثلثة لم يلزم صدق لا تناهيها او لا امتناع وان لم يتحقق — باقي
فيها او للتصريح بعدم مطابقتها لكن الغرض بيان ما في هذا المثال من النظر والمفهوم من اللفظ
ان امتنع تصوره من الشركة فيه لذاته اصلا وهو المعنى الجزئي وهو المعنى المتشخص واللفظ الدال
عليه باعتباره وهو اللفظ الجزئي تسمى اللفظ الخاص كاسم زيد ومعناه وانما قال باعتباره
ليعلم ان الجزئية انما يلحق المعنى بالذات واللفظ بالعرض وكذا الكلية وكل معنى
كالانسان مثلا اشتمل غيره كالحيوان مثلا المشتمل للانسان وغيره فهو اي ذلك المعنى المشمول
وهو الخاص بالنسبة اليه اي الى الشامل وهو العام ومنها المعنى المنحط الذي هو المعنى
كالانسان بخلاف المعنى الشامل كالحيوان لخصوصه وعدم شموله لما يشمله
فالعام يشمل الخاص وغيره فانه يشمل جملة افراد الخاص كان خصوصه عمومه مطلقا

كالحيوان واللاانسان والا فمن وجه كالحيوان والابيض فهذه النسب من تلك تسمى المتلاقيين

المتساويان وهو الذي يصدق كل منهما على جميع افراد الاخر كالانسان والفرس وقيل الحصر في الاربعة

انه كل شيئين فاما ان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الاخر او لا يصدق فان صدق فاما

مع العكس وهما المتساويان او لا مع العكس فالذي يصدق فهو الاعم مطلقا والاخر اخص

مطلقا وان لم يصدق على كله فان صدق على بعضه فكل منهما اعم واخص من وجه

والا فهما متباينان **الضابط الثالث** في الماهيات واجزائها وعوارضها اللازمة فقد

واللازم التام والناقص وقصد هو ان كل حقيقة اي ماهية سواء كانت في الاعيان

او في الاذهان فاما بسيطة وهي التي لا جزء لها في العقل كالباري تعالى والنقطة

والوحدة او غير بسيطة وهي التي لها اجزاء اي في العقل وهي الماهية المركبة كالحيوان فانه

مركب من جسم وشيء يوجب حياته وهو النفس الحيوانية والاول وهو الجسم جزء عام

اي جزء اخر هو والحيوان في الذهن كان هو اي الجسم اعم من الحيوان والحيوان مخلوط

بالشيء الاخر اي الخصوص الثاني وهو النفس الحيوانية هي الجزء الخاص الذي لا يكون

الا لذلك اي الحيوان للاختصاصية ولا بد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة في كل ماهية

مركبة واللازم تركبها من اجزاء غير متناهية اللازمة واحد بل من اجزاء لا نهاية

لها عددا ان كل كثرة لا بد فيها من الواحد والمعنى الخاص بالشيء يجوز ان يساويه

والناطق والمتساويان وهما اللذان لا يشمل شيء منهما شيئا من افراد الاخر كالانسان ح

لا

كاستعداد النطق للانسان ويجوز ان يكون اخص منه كالرجولية له وانما

انحصر فيهما لامتناع ان يكون مباينا او اعم مطلقا او من وجه والا لما اختص به

والحقيقة اي الماهية قد يكون لها عوارض اي صفات خارجة عنها مفارقة اي غير

لازمة وهي كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة بها وهي اما سريعة

الزوال كالضحك بالفعل للانسان واما بطيئة الزوال كالشباب وقد يكون لها

عوارض لازمة وهي كل صفة واجبة الثبوت للموصوف بها لامتناع انفكاكها

عنه وكون المعنى من الملزوم من ذلك واللازم قد يكون للوجود كالاسود

للزنجي وقد يكون للماهية وهو اما بين وهو الذي يلزم من تصور الملزوم

تصوره كالانقسام بمتساويين للاربعة واما غير بين وهو ما لا يكون

كذلك وانما يلحق بتوسط غيره كمساواة الزوايا القائمتين للمثلث ويسمى ذلك

الغير وسطا وهو محمول يلحق الموضوع بسبب محمول اخر اعني المقترن بقولنا

لانه حين يقال لانه كذا كالضحك اللاحق للانسان بتوسط التعجب ويسمى اللوازم

الغير المنفكة اذ الممكن فيه ما لا يكون البعض بتوسط البعض كالضاحك

والكاتب ولا بد من انتهاء اللازم بالوسط الى لازم لا وسط له

والا لزم الدور او التسلسل وهما محالان في اللوازم الخارجية وهي التي

لها صور في الخارج للبرهان الدال على وجوب انتهاء السلاسل المجتمعة الاحاد

المترتبة في الوجود بخلاف اللوازم الاعتبارية لكون الاثنين نصف الاربعة وثلث الستة

وربع الثمانية وهلم جرا الى غير النهاية ولانه لو لم ينته الى لازم لا وسط له لزم

انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الماهية واي لازم فرض واللازم البين اما تام

وهو الذي يمتنع رفعه في العين والذهن واما ناقص يمتنع رفعه في العين دون

الذهن كمعنى الملكة فانه يمكننا رفعه في الذهن وتصوره بصيرا دون العين والى التام

اشار بقوله واللازم التام ما يجب نسبته الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا

الثلث الى المثلث اي كمساواة الزوايا الثلث له فانها ممتنعة الرفع في الوهم

وليس الفاعل جعل المثلث ذا زوايا اذ لو كانت كذلك لكانت اي الزوايا

الثلث ممكنة اللحوق واللاحوق بالمثلث فكان يجوز تحقق المثلث

بدونها اي بدون الزوايا الثلث وهو محال لامتناع تحققه بدونها

فلم يكن ذا زوايا ثلث بجعل جاعل بل علته هي نفس المثلث لا غير واليه

اشار بقوله لانها الي لذات الحقيقة لا للفاعل خارج وهذا من مذهب بعض الحكماء

وعند البعض علته علة الحقيقة بتوسطها وهما صحيحان لكل اي لجواز اسناد

المعلول الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا يكون معنى كون اللازم

لا بجعل

لا بجعل جاعل انه ليس بفاعل مباين لها اي للحقيقة وعلتها اذ بعض الصفات يحتاج

معها الى غير فلك الاثر بفاعل مطلقا فالذاتي كالحيواني للانسان ليس بذاتي له

في هذا المعنى للاثر ايضا ليس بفاعل مباين للانسان وعلته لان الذي جعلهما انسانا

ومثلنا ما جعلهما حيوانا و ذا الزوايا وهو محال واللازم والذاتي وانما

في هذا الكلي لا يمتنع اسناد اللازم الى الماهية لتاخره عنها بخلاف الذاتي

لتقدمه عليها فتعين اسناده الى علة الماهية ولها العلل المفارقة علة

الذاتيات واللوازم عند حصول الاستعداد للماهية وللمكون للماهية علة

تامة لها وكما انها علة ما للوازم فهي علة ما للاعراض المفارقة

اذ لولا الاستعداد لها لما امكن حصولها في المفارق اللاتي علتها

اللوازم ما ظهر منها للاعراض المفارقة ولا يخفى ان اللوازم المحتاجة

الى العلة هي الخارجية واما الاعتبارية فلا تحتاج الى علة غير المعتبر

الضابط الرابع في الفرق بين ما للشيء من ذاته وهي العوارض الذاتية وبين ما له

من غيره وهي العوارض الغريبة هو ان كل حقيقة اذا اردت ان تعرف

ما الذي يلزمها لذاتها بالضرورة دون الذي يلحقها عن فاعل وما الذي

يلحقها من غيرها فانظر الى الحقيقة وحدها واقطع النظر عن غيرها

اذ لو اختلف الجعلان لامكن جعلهما انسانا لا حيوانا

قال بعض ... مذهب الاثنا عشرية ح

فما يستحيل فرض عدمه فهو تابع للحقيقة في وجوبه وعلى تقدير نفي الحقيقة
واما قال وهو تابع للحقيقة احترازا عن حيثيتها اللازمة يستحيل فرض عدمها مع
انه يوجبها الا انه توجبه انه لو كان الموجب غيرها لما امكن ملاحظتها وحدها
بدونه لان المعلوم ان الممكن انما يجب وجوده بعلته فاذا انقطع النظر عنها
لم يجب وجودها بل يبقى على امكانها وبهذا القيد كان ممكنا الحركة والرفع
اذ التقدير قطع النظر عن غيرها مع ان الموجب فرضنا الكثرة مستحيل ارتفاعه بالفرض
فالموجب نفس الحقيقة لا غيرها ولانه اذا وجد شيء مع قطع النظر عن شيء آخر
او فرض عدمه فان ذلك الشيء لا يكون علة للآخر ولا الآخر معلولا له فاذا
نظرنا الى الجسم مثلا مع قطع وقطعنا النظر عن جميع العوارض وعن الفاعل
الخارجي فالواجب له هو المقدار والوضع المطلقان اما الاول فلان الجسم المقادير
والاوضاع المتعينة المخصوصة المنطبقة على كل واحد منهما اللازمة لا بد
لوضع المخصوصات كالذراع مثلا والاكثر والاقل كانتصاب وانبطاح ونحوهما
فلما لم يمكن ملاحظة الجسم بدون المطلقين وامكنت بدون المخصوصين
وجب اسناد الاولين الى نفس الجسم والآخرين الى امر خارج عن الجسم لانهما
ممكنان بالنسبة الى واجبان كالمطلقين وكل ممكن لا بد له من سبب ذلك

السبب

السبب ليس مجرد الجسم لان نسبتهما اليه على السوية مكان ونسبة المعلول الى العلة بالوجوب
كما تقرر فتعين معلوليتهما للامر الخارج عن الجسم والجزء ما لا يتقدم تعقله
على تعقل الكل لا بمعنى انه يتعقل الكل بدون تعقل الجزء اولا وان لا يمكن
في تحقق الكل وهو كونه علة علة ناقصة له ولهذا يعدم بعدمه ولا يوجد
بوجوده بل بوجود سائر الاجزاء والشرائط والجزء الذي يوصف به الشيء كالحيوانية
للانسان ونحوها اي ونحو الجزء كالناطقية للانسان اما تابع للماهية
دائما او غير تابع في هذا الانتساب اما بحيث فالعرضي اللازم والمفارق اي العرضي
سواء كان لازما او مفارقا يتأخر عن الحقيقة تعقلا والحقيقة لها مدخل ما في وجوده
لان وجوده له هي تبع لوجودها لما تقدم بيانه فيتأخر وجوده عن وجودها
وكذا تعقله عن تعقلها فالعرضي مقابل الذاتي في هاتين العلامتين العرضي
قد يكون اعم من الشيء كاستعداد المشي للانسان الشامل له ولغيره وقد يختص
كاستعداد الضحك للانسان اذ لا وجود له في غيره وهو ظل الخاصة الضابط
الخامس في ان الكلي لا يقع في الوجود الخارجي على ما قال هو ان المعنى العام
اي الكلي لا يتحقق في خارج الذهن اي يمتنع حصوله فيه اذ لو تحقق اي الكلي
في الخارج لكان له هوية اي متعينة تتشخص بها اي في ذلك المعنى بتلك

الهوية المتشخصة عن غيرها اي عن الماهيات الخارجية لانتصاف الكل بها اي في
تلك الهوية والاستقلال متميزا بها عن غيره فصار اي تلك شخصا جزئية
تمنع الشركة وفي بعض النسخ تشخصه والمعنى ما ذكرنا والاول اصح لان
الاصطلاح في هذا الكتاب التعبير عن الجزئي الحقيقي بالشخص كما تقدم وقد فرضت
عاما اي كليا لا يمنع الشركة هذا محال وبعبارة اخرى الموجود في الخارج
لا بد له من مخصص لانه لولاه فيتعدد وما لا مخصص له لا يوجد في الخارج
لكن الكلي لا مخصص له في الخارج فلا يوجد فيه والمعنى العام وهو الكلي
اما ان يكون وقوعه على كثيرين بالسوية كالاربع على شواخصها اي
كوقوع الاربع على جزئياتها ويسمى العام المتساوي اي افراده في معناه
وهو ما يسمى المتواطي اي المتوافق افراده في معناه او في اكثر
النسخ ويسمى العام المتساوي والمعنى ما ذكرنا واما ان يكون على الاتم
والانقص كالابيض على الثلج والعاج وسائر ما فيه الاتم والانقص
كالموجود على الواجب والممكن فان البياض والوجود في الثلج والواجب
اتم منهما في العاج والممكن ويسمى المعنى المتفاوت لتفاوت افراده في معناه
وهو ما يسمى المشكك لانه يشكك الناظر فيه هل هو متواطي او مشترك

لفظي

لفظي كلا منهما من وجه ثم التشكيك قد يكون بالاتم والانقص كما ذكر
وقد يكون بالتقديم والتاخير كالموجود على العلة والمعلول وقد يكون بالا
ولى والاحرى كهذا المثال ايضا واذا تكثرت الاسماء للمسمى الواحد سميت
مترادفة كالليث والاسد واذا تكثرت مسميات اسم واحد لا يكون وقوعه
عليها بمعنى واحد سميت لمثاله مشتركة كالعين على الباصرة والجارية
وكانه احترز بقوله لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد عن المشترك المعنوي
كالانسان على زيد وعمرو وهو مستغنى عنه لخروج المعنوي عنه لاتحاد مسماه
وتكثر مسمى اللفظ ومثل ذلك يعرف انه ليس احترازا عن المشكك فان قيل مسمى
المشترك المعنوي متكثر باعتبار تخصصه في افراده على ما ذهب اليه في التلويحات
قلنا ليس الكلام في ذلك بل في المعنى الذي هو المفهوم من ذلك
وهو شيء واحد لا كثير والاسم اذا اطلق في غير معناه لمناسبة كالفرس على المنقوش
او لمجاورة نحو جرى الميزاب لمجاورته الماء او علاقة ما كاطلاق اسم الكل على
الجزء والسبب على المسبب وبالعكس لتلازمهما يسمى في ذلك الاطلاق مجازا
وفي ذلك الاسم مجاز ان لم يترك الوضع الاول وان ترك يسمى منقولا شرعيا
ان كان الناقل اهل الشرع كالصلوة التي في اصل اللغة للدعاء وفي الشرع

نقل الى الاركان المعهودة والاشكال المخصوصة وعرفيا ان كان الناقل هو العرف العام كالدابة التي في الاصل لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقل الى الفرس واصطلاحيا ان كان الناقل هو العرف الخاص كاصطلاحات النحاة والصرفية

الضابط السادس في وجه الحاجة الى المنطق وتقريره هو ان معنى ان ليس الكل يعني مجموع ماند المنحصر في التصور والتصديق ليس كلها بديهية والا لما احتجنا في تحصيل الى الفكر اي ولما احتجنا في تحصيل شي الى الفكر ولا كسبية والا لما حصلنا على شي بل بعضها فطرية اي بديهية لا يفتقر الى الاكتساب من حيث هي وغير فطرية اي وبعضها غير فطرية يفتقر اليه من حيث هي وباعتبار هذه الحيثية خرجت التصديقات الاولية المتوقفة على تصورات غير فطرية فانها غير فطرية وخلت في قسم القطعي لانها لم يفتقر الى الاكتساب من حيث هي نفسها بل افتقرت اليه من حيث التصورات اللازمة لها ولهذا لا يتوقف الحكم فيها بعد تصور طرفيها على شي كما في القطعي اي البديهي من التصورات ما لا يكون حصوله في العقل موقوفا على طلب وكسب كتصور الحرارة والظلمة ونحوهما ومن التصديقات ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما كقولنا الكل اعظم من الجزء ومن الفطري اي الكسبي من

التصورات

التصورات ما يتوقف حصوله في العقل على طلب وكسب كتصور الملك والجن ومن التصديقات ما لا يكفي تصور طرفيه في جزم الذهن بالنسبة بينهما بل يحتاج الى دليل كقولنا العالم حادث او قديم والمجهول الخ الم يكفه التنبيه والاخطار بالبال كما في كثير من البديهيات التي يشتمل عليها هذا الفن علي ما صرح به في التلويحات حيث قال بعض الضروريات ما ينبه عليها دون الحاجة الى معلوم وكثير من هذا العلم كذا او يتبني على غيره فلا يحتاج الى قانون اخر يتسلسل وليس مما يتوصل اليه بالمشاهدة الحقه التي للحكماء العظام كعلم النفوس والعقول والانوار المجردة الحاصلة بالتوصل الى مشاهدتها بطريق الرياضات والمجاهدات دون سبيل الفكر والمقالات اذ لا يكتسب المقال منها غير الخيال واذا لم يكفه التنبيه وليس مما يشاهد فلا بد من اقتناصه بالفكر وهو ترتيب امور معلومة مناسبة ترتيبا خاصا ليتادى منها الى المجهول اذ ليس كل معلوم يوصل الى اي مجهول كان بل لكل مجهول معلومات مناسبة هي الموصلة اليه دون ما عداها وليست المعلومات المناسبة يوصل الى المجهول كيف كانت بل لا بد لها من ترتيب خاص هو الموصل لا غير ولهذا لم يكتف بقوله لا بد لها اي لذلك المجهول من معلومات موصلة اليه بل ارد فه

بقوله ذات ترتيب موصل اليه اي الى المجهول منتهية اي معلومات منتهية في التبيين الى الفطريات والا بلزم الدور ان انتهى المعلوم الى المجهول في التبيين اليه والتسلسل ان لم ينته اليه وكان كل منهما الدور وبطلانه ظاهر للامتناع توقف الشي على نفسه بمنع من بيان لزوم الدور الكل فيهم التسلسل قال والا بتوقف كل مطلوب للاذهان على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحصل الدائر والعلم اي مكتسب قط لتوقفه على محال وهو حصول ما لا يتناهى في الذهن بمقتضى وهو محال لحصول العلوم المكتسبة لنا ولان المعلوم تنزل من الفكر منزلة المادة والترتيب منزلة الصورة وصلاح الفكر يكون بصلاحهما وفساده بفسادهما او فساد احدهما ولان كلا من المادة والصورة صحته تام وناقص وبالجملة التام كما سيأتي انشا الله تعالى والفطرة البشرية لا تفي بالتمييز بين هذه الاحوال ولذلك اختلف العقلا بعضهم بعضا ولا بل الشخص نفسه الواحد في وقتين الامي ابن يروح قد سبق ترتيب الاشيا كما هي فاحتيج الى الة مميزة للخطاء عن الصواب هي المنطق فهو علم يتعلم فيه اصناف ترتيب الانتقال للموصل وما يقع فيه ذلك مستقيما وما لا يقع فيه الضابط السابع في التعريف شرائطه تقريره هو ان الشي اذا علم بوجه تحصيل الى معرفة اذ التعريف

انما يكون حيث يمكن لنا التعريف الشي المعلوم بوجه والا لكان تحصيلا للحاصل ولان معرف الشي ما يكون معرفته سببا لمعرفة ذلك الشي او لعرفة ما عداه فينبغي ان يكون تعريفا لماهية الاباما واحدا كما ذهب اليه المتاخرون من كون الناطق حدا ناقصا والضاحك رسما ناقصا لان التصور المجهول انما يحصل بالفكر وهو ترتيب امور لا امر واحد ولان المفرد لا يفيد لان تصوره اما ان يستلزم التصور المطلوب او يستلزمه ولم يكن معلوما لم يكن معرفا وان كان معلوما كان المطلوب معلوما العدم تخلفه عنه في المعلومية فلا طلب ولا كسب ولا يتاتى هذا في المركب لجواز كون التركيب مجهولا ولان الفصل والخاصة لا يدل على المطلوب بالمطابقة ولا كان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك القرينة ان صرحت بها اقتضت لفظا اخر بانضمامها فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيا واحدا ولان انتقال الذهن من شي الى شي على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحد والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتصل بالصناعة تاليف مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب هو ذاتها الا غير فهي لا يكون اللفظ المفرد وهذا هو

فربما يخف الاقل ولان القول بان المعرف من الاقوال الشارحة ينافي
القول بجواز كونه مفردا وكذا القول بان الفصل حد او الخاصة رسم القول
بانهما مرسلان بصيرانه وانما استحال ان يكون التعريف بامور يجب ان يكون
بامور تخصها اي تخص تلك الامور بالشيء باحد وجوه ثلثة فان
غير المختص بالشيء لا يفيد تعريفه اما التخصيص للاحاد وهو ان يكون كل
واحد واحد من تلك الامور التي هي اجزاء المعرف مختصا بالشيء كقولنا
في تعريف الانسان انه ناطق ضاحك كاتب متفكر وهو رسم ناقص لخلوه
عن الجنس او لتخصيص البعض وهو ان يكون بعض اجزاء المعرف مختصا بالمعرف
دون البعض فانه كان غير المختص جنسا قريبا فالمختص اما فصل فحد او خاصة فرسم كقولنا
في تعريف الانسان انه حيوان ناطق او ضاحك كان حدا ناقصا او رسما كذلك
وكذا ان كان غير المختص عاما كما اذا ابدلنا الجوهر بالماشي وقلنا انه ماش
ناطق او ضاحك او للاجتماع وهو ان يكون التعريف بامور لا يختص شيء منها
بالشيء ولا بعضها بل تختص للاجتماع وهو ان يختص مجموعها بالشيء دون
شيء من اجزائه ويسمى الخاصة المركبة لان اختصاصها انما حصل بالتركيب كقولنا
في تعريف الخفاش انه طائر ولود فان كل واحد منهما اعم منه والمجموع

مختص

~~انما يمكن ان لا يعرف الشيء الا بمعرفته والا لكان تحصيلا للحاصل فلان معرفة الشيء لا يكون معرفته~~
سببا لمعرفة ذلك الشيء او لتميزه عن كل ما عداه فهي مختص به وهو امر رسم ناقص
والتعريف لا بد وان يكون باظهر من الشيء سواء كان تعريفا حديا او رسميا
لان معرفته سبب لمعرفته لا بمثله اي لا بما يساويه في الظهور والخفاء في المعرفة
والجهالة ولا بما يكون اخفى منه اي ولا بما يكون اخفى من الشيء او يكون
لا يعرف الا بما عرف به اي ولا بما يكون الخفي الا بالمعرف فقول القائل
في تعريف الاب الذي له ابن غير صحيح فانهما متساويان في المعرفة والجهالة
لم عرفت الاخر لانهما متضايفان انما يعقلان معا ومن شرط ما يعرف به الشيء
ان يكون معلوما قبله لوجوب تقدم العلة على المعلول سبب ان معرفته
لمعرفته لا معه كما في المثال وفي اكثر النسخ قبل الشيء لا مع الشيء وقال
وفي اكثر النسخ او قبله واظهرها يحتاج الى تعمل تاويل ليصح العطف
على قوله فقول القائل اذ لا يصح عطف الفعل على الاسم التمثيل
النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس فان النفس اخفى من النار وهذا
مثال التعريف الشيء بالخفي لا بالاخفى وهو ظاهر وكذا قولهم الزمان
الشمس كوكب يطلع نهارا اي غير صحيح لانه تعريف الشيء بما لا يعرف

وكلي بمرتبة واحدة انما النهار لا يعرف الا بالشمس ولهذا قال في
النهار لا يعرف الا بانه زمان طلوع الشمس وقد يكون بمراتب كقولهم
الاثنان هو الزوج الاول والزوج هو المنقسم بمتساويين والمتساويان
هما الذاتان اللذان لا يزيد احدهما على الآخر والذاتان اللذان لا يزيد احدهما على الآخر
الذي يزيد احدهما اثنان وانما اخر التعريف بالاخفى على التعريف بالمساوي
للترادف في الخطأ لان المعرف يجب ان يكون اعرف من المعرف فاول
مراتب الخطأ في التعريف ان يكون بالمساوي ثم بالاخفى ثم بنفسه
كقولهم الزمان هو مدة الحركة لانه الاخفى ربما كان اعرف من بعض الوجوه
او بالنسبة الى بعض الناس ولذلك نفى الشيء ثم بالاتم الابد الا ان
تعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم بالشيء على العلم به بمرتبة
واحدة وبما لا يعرف الا به يقتضي تقدمه بمراتب كما في الدور الظاهر
ومثاله تعريف الاثنين والدور الخفي اقل شناعة من الظاهر
وان كان في الحقيقة مثله لكثرة المراتب في تقدم الشيء على نفسه فيه
وليس تعريف الحقيقة بحسب تبديل اللفظ اي وليس تعريف الشيء
عبارة عن تبديل اللفظ بلفظ اشهر منه كما يقال الغضنفر الاسد

دون الحقيقة ولهذا قال المحقق فان تبديل اللفظ انما يصح لمن يعرف
الحقيقة والنسبة عليه معنى اللفظ عبارة عن تبديل اللفظ انما يصح لمن يعرف
الحقيقة وهو انما ينفع به في معرفة اللغات ومعاني الالفاظ لا في معرفة الحقائق
والاضافيات ينبغي ان يوضع في حدودها السبب الموقع للاضافة لامتناع
تعريف احد المتضايفين بالآخر لان العلم بهما معا لتضايفهما في المعرفة
والجهالة مع وجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف فيجب اخذهما
مجردين عن الاضافة وتعريف كل واحد منهما بالسبب الموقع للاضافة
ليتحصل امعانا في العقل ثم يحصل البيان بالاضافة بينهما فينتصب
حيلة من غير لزوم دور او تعريف بالمساوي كقولنا في تعريف الاب
انه حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك اي من حيث
يولد آخر من نوعه من نطفته والحيوان احدى الذاتين المضافين هو كذلك
والذات المضافة الاخرى التي من نوعه هي الابن وقد اخذناها مجردة
عن الاضافة وتولد آخر من نطفته هو السبب الموقع للاضافة فيجب
ذكر هذا السبب لان يخص من التكرار في الحدود ولما لا يمكن صدقه
على الذات الموصوفة بالابوة لا من جهة صفة الابوة لكن المقصود

تحديد الذات مع تلك الصفة وبهذا التكرار اختص البنات باللبن من
غير ان يكون فيه شي من تشبيه باللبن واصل الذي يتوقف عليه والمنتقل
يوجد ما منه الاشتقاق مع امر ما في حدها على حسب موضوع الاشتقاق
كقولنا في تعريف الاسود انه شي ما قام به السواد انما ذكرها عقيب
الاضافات ليعلم انها اخذ بها مما يجب التكرار في حدودها الحدود لان
الذات الموصوفة بالسواد لها اعتباران الاول اخذها مع صفة السواد
والثاني اخذها مجردة عنها لكن المعرف هو الاول دون الثاني
ولما كان قولنا شي ما قام به السواد يحتمل المعنيين جيب التقييد بها
بقولنا من حيث هو كذلك ليخرج المعنى الثاني ويبقى المعنى الاول الذي
هو المقصود بالتعريف **فصل** في بيان ان الوفا باعطاء الحدود
الحقيقية حقوقها اصعب جدا لجواز الاخلال بالذاتي لم يطلع عليه
وكثيرا ما يقع فيها من الاغلاط لصعوبة الحد بحيث لا يخل الحد المفهوم
اذ لا صعوبة فيه مع انه ينتفع به في العلوم نفعا اللتيم عن الذي
بحسب الماهية والحقيقة وتقريره انا اصطلح الناس على تسمية القول
الدال على ماهية الشي حدا وذلك لمنع ان يدخل في الحد ويطلع

اي عن تعريف الاحصار وظاهر حاصل فرق الذكر او التخصيص
الاب بالذكر فرق المعرف وقوله فهذا وجوه البيان اشارة
الى التخصيص بالذكر ع

بعض

عنه او يخرج منه داخل فيه ان الحد في اللغة المنع وكان تسميته بالشيخ
على بن سينا حيث ذكر في الاشارات ان الحد قول دال على ماهية الشي ثم هو
لفظ مركب يدل عليها بطابقته الدال بالتضمن والالتزام ومنه
يعلم ان وقوع اسم الحد على التام والناقص بالاشتراك لان الحد
التام يدل على الماهية مطابقة والناقص بالالتزام وعلى الحد
الناقص بالتشكيك لان الناقص الكثير الاجزاء اولى بحد الرسم من
قليل الاجزاء ولان الحقايق منها اصلية وهي التي يتقوم وجود
جزئها العام بجزئها الخاص ومنها غير اصلية وهي ما لا يكون
كل كحقيقة مركبة من امرين او امور متساوية لها مثلا
وتركيب الحد في الاصلية من الذاتيات اي من الجنس الذي هو جامع
للمقومات المشتركة والفصل الذي هو جامع للمقومات المميزة وفي
غير الاصلية من غيرها وهي الامور الداخلة في حقيقته لان الحد
لا تركيب الا من الجنس والفصل على ما توهم بعضهم في مثل هذا الموضع
فحكم ان كل الحقايق مركبة منهما وليس الامر كذا ولا انه هذا الحكم
مختص بالحقايق الاصلية اشارة الى القسمين فالحد يكون اي

فالقول شرح اللفظ اللازم المقتبس ما يرونه ع
في ماهيت اللفظة دون المعنى
في الدال بالمطابقة ع

الاصلية

والتي على الذاتيات اي كما في الحقايق المختلفة والامور الداخلة في
حقيقته اي حقيقة الشي كما يقال في الحقايق الغير الاصلية ولا يكون
الا واحد الان جميع اجزاء الشي واحد وان تقوم وجوده جزئها
العام بالخاص او لا ولا يحتمل الزيادة والنقصان كما في الحد الناقص
وتعريف الحقيقة اي واصطلح على تسمية القول الدال على تعريف الحقيقة
بالعوارض من الخارجيات رسما التركيب مما يدل على اثار الشي وعوارضه
ان الرسم هو الاثر وفي بعض النسخ وتعريف الحقيقة بالخارجيات
رسما وفي كثير من النسخ ومعرفة الحقيقة من الخارجيات رسما وهذا
اولى من الاول لان فيه تكرارا خاليا عن الفايدة لان العوارض لا تكون
الا خارجية ومن الثاني لان لفظة الخارجيات على ما ينبغي
بل الاصوب الخارجيات والكل متقارب اذ البحث لفظي والمقصود
واضح **واعلم** ان الجسم مثلا لما ثبت له مثبت كالمعلم الاول واتباعه
من المشائين جزءا انكره بعض الناس اي من المتكلمين وغيرهم
وينكره بعضهم وفي بعض النسخ وينكره بعض الناس اي من
المتكلمين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى ومن

كالهيولى والصورة السيطين الغير المحسوسين
لان هذا الجسم في كل حقيقي مركب منهما

الفرقا

القدماء القائلين بان الجسم هو نفس المقدار الثابت الغير المنقسم كما سنعرف ذلك
في الفصل الثالث من المقالة الثالثة فالجماهير لا يكون عندهم لذلك الجزء
من مفهوم المسمى اي الجسم لتعقل الجسم بدون تلك الاجزاء الغير المحسوسة بل لا
يكون الاسم اي اسم الجسم عند الجمهور موضوعا الا للمجموع لوازمه تصوره
اي المجموع لوازم محسوسة الجسم لانه يدركها من طريق الحس ثم ان كل واحد
من الماء والهواء اذا ثبت ان له اجزاء غير محسوسة ينكرها بعض الناس كالاوايل من القدماء والمتكلمين من المتاخرين فتلك الاجزاء عندهم اي
الهيولى والصورة عند المنكرين لا مدخل لها فيما يفهمون منه اي من ذلك
الجسم لانهم يفهمونه بدون تلك الاجزاء وكل حقيقة جرمية اي من المركبات
اذا كان الجسم اجزاؤها وحال الداخل وحال الجسم في الداخل للحال وتقريره
والحال ان كل حال الجسم كما سبق اي من كونه موضوعا للامور الظاهرة عند
الجمهور فالتصور الذي منها اي من تلك الحقيقة الجرمية اللامور الظاهرة
عندهم هي المقصود بالتسمية الواضع فاذا كان حال المحدودات اي في تعريفها
بالذاتيات والاجزاء الغير المحسوسة على ما هو طريقة المشائين كذا اي
اي في الصعوبة وعدم حصول اليقين فكيف حالها الا ما يحتاج شي منها اصلا

اي من الجواهر العقلية والنفسية يعني يكون تعريفها بالحد على ما يذكره
المشاؤون اصعب فان الانسان اذا كان له شيء به تحققت انسانيته وهو
نفسه الناطقة وهو اي فصله الذي يجعله مع العامة والخاصة من المشائين
حيث جعلوا اصل الحيوان الناطق لان الحيوان غير معلوم للانسان حقيقة من
اجزائها الجسم وما شابه ذلك لا يعلم منه حقيقته بل انما يعلم منه
امر ظاهر كما تقدم بيانه واستعمال النطق فيه تابع للحقيقة اي
للحقيقة الانسانية والنفس التي هي مبدأ هذه الاشياء لا يعلم الا بالـ
اللوازم والعوارض لكونها غير محسوسة ولا اقرب الى الانسان من نفسه
وما الكلام كذا اي في امتناع معرفته بطريق الاثنين فكيف يكون حال ما هو
اي من الجواهر العقلية التي لا تتصل بشيء اصلا ولا يحس يعني بكونه
لا معرفته بتلك الطريقة في غاية الصعوبة على ما انا ذكر فيه
اي في هذا البحث ما يجب اي في الفصل الثالث من المقالة الثالثة وما
استقريت فيه من قواعد المشائين في التعريف وتقريره انه يلزم المشائون
ان الشيء يذكر فصله اي التام الذاتي العام والخاص فالذاتي
الذاتي ٢ العام الذي ليس بجزء العام ما هو كالحيوان مثلا للحقيقة الكلية التي

بتميزها

يتقوم بها الجوهر ماهو كالانسانية والفرسية وغيرهما اي الجنس الى القريب
لتلك الحقيقة ولهذا قيده بقوله الذي ليس بجزء الذاتي عام آخر ليخرج الجنس
البعيد كالجسم مثلا فانه وان كان ذاتيا عاما للحقيقة اي النوع لكنه جزء عام آخر — الذاتي عام
لها وهو الحيوان والذاتي الخاص بالشيء يسمونه فصلا ولهذا منتظم في التعريف
من هذا اي الجنس القريب والفصل نظم في التعريف اي تعريف فهو نظم ترتيب
فما اي من هذا المذكور ان لا نظم له وقد ذكرنا في مواضع اخرى من كتبنا
ولستم لها وهو ان الجنس كلي كذا او كذا والفصل كلي كذا وكذا تركناه وما ذكرناه
نوصل الى ان المجهول الذي يتوصل اليه الا من المعلوم اي السابق عليه فالذاتي
الخاص بالشيء ليس بمجهول من يجهله في موضع اخر اي في التعريف في موضع
اخر لعدم وجداننا اياه في غيره وانه يوجد في غيره ولذلك عرف التكون
خاصا به وقد فرضناه خاصا به هذا خلف واذا كان خاصا به وليس بظاهر
الحس وليس بمعروف فيكون مجهولا معرفة اي من الشيء فلا يصح تعريفه به لوجوب
تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف فاذا عرف ذلك الخاص ايضا ان غير
باللوازم العامة اي الداخلة فيه وفي غيره او الصادقة عليه وعلى غيره دون
ما تختص فلا يكون تعريفها له لوجودها في غيره وامتناع كون المشترك مميزا

والجزء الخاص حاله كما سبق وفي اكثر النسخ على ما سبق من كونه ليس بظاهر
للحس ولا معلوم بوجه ما فيكون مجهول العمر فليس المعرفة اي في التعريف
والمعرف الا الامور التي هي اي ظاهرة للعقل بطريق انها ظاهرة او لكشف — للحس او ظاهرة من طريق آخر اي ظاهرة
وتلك الامور الظاهرة للحس او للعقل انما تصلح للتعريف ان كان يخص
اي الذي يريد تعريفه جملتها اي جملة تلك الامور الظاهرة بالاجتماع كما تقدم
مشروحا وستعلم انه هذا فيما بعد يعني في الفصل الثالث من المقالة
الثالثة وحاصل ما ذكر هنا ان التعريف انما يمكن للحقائق المركبة
من الحقائق البسيطة لمن تصور الحقائق البسيطة متوقف فيعرف المجموع
بالاجتماع في موضع ما ثم من بعد ذلك ما عرف من الذاتيات لم يامن وجود
ذاتي اخر غفل عنه والمستبحث او المنازع للطالب يريد ذلك وليس الله في
ح ان نقول لو كانت صفة اخرى اطلعت عليها اذ لكثير من الصفات
اي من صفات الاشياء غير ظاهرة اي لنا فان معارف الانسان قليلة جدا
والكثير الاشياء مجهول بعضها لكن ان يقال لو كان له ذاتي آخر — هو لازم
ملوفنا الحقيقة دونه فان نفي الذاتي وهو معرفتنا الماهية ممنوع
ولما هذا اشار بقوله فيقال انما يكون الحقيقة عرفت اذا عرف جميع

ذاتياتها

ذاتياتها فاذا القدح ظهر جواز ذاتي اخر لم يدرك لم يكن معرفة
الحقيقة متيقنة بل كانت مشكوكة والحقيقة مجهولة فينبغي ان الانسان
على الحد كما التزم به المشاؤون اي من تركيبه من الجنس والفصل القريبين
غير ممكن للانسان الجواز الاخلال الذي اي لم يعرف ولصعوبته تمييز الاجناس
والفصول عن اللوازم العامة والخاصة ولهذا عدلوا اي اكثر
المواضع عن الحد لصعوبته بالسبب المذكور الى الرسوم المؤلفة من الخواص
وصاحبهم اي وصاحب المشائين وهو ارسطو اعترف بصعوبته فلذلك فان
ليس عندنا الا تعريفات بامور يحصل بالاجتماع كقولنا في تعريف الانسان
انه المنتصب القامة البادي البشرة والعريض الاظفار الذي كل منها وان جاز
وجوده في غيره لكن المجموع مختص به دون غيره مما نعرف من الماهيات وبه
يحصل تميزه عنها ولا يقدح فيه جواز كون المجموع في ماهية اخرى لم نعرفها
ولا يخفى ان هذه الصعوبة انما هي في الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم
والضمائر فانه اذا اعني الانسان الحيوان الضاحك المنتصب القامة البادي
البشرة كان حدا تاما لا يمتنع من الاصطلاح عليه ولا يجب تبديله بان
يقال هو حيوان ناطق يصل الى اللفظ فان كل واحد مما ذكر في الالف

ذاتي انما تحقق بحسب المفهوم والمغايرة ولا يجوز تبديل الفاني بالحد
والزيادة والنقصان فيهما وهذا اليوم اسم الله لا يبالي بالدوائم والزاما
نعم ان هذا الاسم لهذا المجموع لا بل الامر يستقل الذهني منها اليه بحلال
الحادث بحسب الفناء فان الاسم عند المجموع هذه المجموعات التي كل منها ذاتي
بحسب المفهوم فالحد بحسب المفهوم اصح مما هو بحسب الحقيقة وقد ينتفع به
نفعا بقرب مما هو بحسب الحقيقة وهو معنى كلامه في الشفاء هذا اخر كلامه
فيما يتعلق بالتصورات واكتسابها بالقول الشارح المسمى بالتركيب التقييدي
المنقسم الى الحد والرسم والمثال وانما انحصر في الثلثة لان المعرف اما ان يتركب من
الجنس القريب او البعيد والفصل القريب اولا والاول هو الحد والثاني
هو المثال كما يقال في تعريف النفس انه شيء نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة
ولما فرغ منه شرع فيما يتعلق بالتصديق المسمى بالتركيب الخبري والكاشف عنها
بالحجة المنقسمة الى القياس والاستقراء والتمثيل وانما انحصرت اقسام
الحجة فيها لان الحجة والمطلوب لاستلزام احدهما الاخر لا بد ان يكون بينهما
من تناسب ما اما باشتمال احدهما على الاخر او بغير ذلك وما بالاشتمال
ان كان باشتمال الحجة على المطلوب فيسمى بالقياس فان القياس يجري حكم

٢ اما ان يتركب من الجنس القريب او العرض العام والخاصة او من الخواص اولا والاول هو الرسم والثاني ٣

الكلي على الجزئي فيناسب تقرير الشيء على مثال غيره الذي هو مفهوم القياس
في اللغة كما يقال قاس النعل بالنعل اي حاذاه وقدره به وان كان باشتمال
المطلوب على الحجة فيسمى بالاستقراء لتتبع الجزئيات فيه واخذها من تتبع
القرى قرية فقرية بالخروج من واحدة الى اخرى فالمستقري يتتبع الجزئيات
فيه واحدة ثم اخرى فيثبت الحكم الكلي فالمطلوب وهو الكلي مشتمل على الحجة
وهي الجزئيات وما لم يتم الاشتمال لا بد فيه من شامل لهما بتناسب وهو
التمثيل وانما كانت اصنافا لا انواعا لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا
باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء
التام وكالبرهان الذي يذكر فيه المثال حتى افقال المقالة الثانية في
الحجة وما يتعلق بها اي القضية واصنافها وهي تشتمل على ضوابط الضابط
الاولى في رسم القضية والقياس واصنافهما ولتقدم الجزء على الكل في
القضية لاسم القياس فقال هو ان القضية قول يمكن ان يقال لقائله انه صادق
فيه او كاذب فيه فالقول يخرج المفردات التي هي التصورات لانها لا تنسب الى صدق
خطا الا باعتبار مقارنة حكم او ما الباقي خرجت المركبات الانشائية كالامر
والنهي والاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء

ونحوها مما لا يحتمل الصدق والكذب الا بالعرض من حيث قد يعبر بها عن
الخبر فيكون خبرا بالقوة كما يقال تفضل بكذا ويراد به تفضلت واعلم ان هذا التعريف
هو شرح اسم الخبر التعريف بحسب انه لو كان كذلك مع ان الصدق والكذب لا يمكن
تعريفهما الا بالخبر المطابق وغير المطابق لكونهما من الامور الذاتية للخبر
كان تعريفا دوريا فلهذا اورد اسم الخبر بما يصح ان يقال لقائله انه صادق
او كاذب ليميز معناه من بين سائر التراكيب وعرف الصدق والكذب
بحسب الخبر عن لزوم دور على ما مر والقياس قول مؤلف من قضايا
اذا سلمت لزم عنه لذاته قول اخر فالقول جنس القياس ان كان مسموعا
فللمسموع وان كان ذهنيا فللذهني وهو يقال على المسموع والذهني با
لاشتراك والتشابه وقيل يقع من قضايا يخرج القضية الواحدة اللازم
عنها لذاتها عكسها او عكس نقيضها او غيرهما من اللوازم فيه وفيه نظر
فان القضية الواحدة من حيث هي واحدة لا يلزم عنها عكس ولا غيره
فاما المراد بها مثلا باللفظ او بالفكر هذه موجبة كلية وكل كذا ينعكس
جزئيا لا لزم في الذهن لها عكس وبيانه ان الحكم التصديقي لا يلزم من اقل
مقدمتين لكن الحاجة في ذلك لا يجدي نفعا في العلوم وانما قال

والجواب ان هذا النظر انما يستقيم اذا كان المراد باللزوم اللزوم البين لا ما هو اعم منه

٢ المحال القريب

من قضايا لا من مقدمات لئلا يكون التعريف دوريا اذ المقدمة قضية
جعلت جزء قياس وقال اذا سلمت ليدخل فيه القياس الكاذب المقدمات نحو كل
انسان حجر وكل حجر حيوان لانهما وان لم يكونا مسلمتين لكن بحيث اذا سلمتا لزم عنهما
لذاتهما قول اخر هو ان كل انسان حيوان ولو اشترط كونهما مسلمتين في نفس الامر
لكان الحد جامعا لخروج قياس الخلف ونحو ما ذكرناه عنه والمراد من اللزوم
وهو الشكل الاول وغيره
ما هو اعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وهو باقي الاشكال والمراد ب
اللزوم الاضطراري الذي لا يكون بخصوصية المادة وفرق بين كون اللزوم
ضروريا وبين كون اللازم كذلك والمراد الاول واحترز بقوله لذاته عن
امرين على ما نص عليه في التلويحات احدهما من الاضراب العقيمة اذا اتفق صدق
ما يتوهم انه نتيجة لخصوصية المادة صدقا كان او لم الا اما الاول فكقولنا
كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق فانه يصدق معه ذلك على سبيل الاتفاق
لا على سبيل اللزوم كل انسان ناطق واما الثاني فكقولنا لا شيء من الانسان بفرس
وبعض الفرس ناطق فانه يصدق معه كل انسان ناطق وليس ذلك للمادة
الصادقة لكونها كاذبة وبعضها احتراز عن العلوم الحقيقية التي لا يعرف
دون الواسطة لم يجمعوا في ذلك بين ايراد المثال ليسهل فهم المعنى وبين

تعويله الصوعى المواد التى ربما كانت موجبة للزيغ عن الطريق مقتضيه
للعدول عن واجب التحقيق لحسبانها الملتفت الذهن اليها اقتضيه بعض تلك
المواد بخصوصه للاشتغال المقتضيه على ما ياتى من المثالين وبانهما من نتيجة
تستنتج عن قياس لا ينتهى الى انتاجها الا بمقدمة اخرى لم يذكر مثل قولنا
العالم ليس بقديم اللازم من قولنا العالم متغير وكل متغير محدث فان ذلك
لا يستنتج من هذا القول الا باضمار مقدمة اخرى وهى كل محدث ليس بقديم
مضافا الى النتيجة التى نتيجتها القياس بالذات وهى العالم محدث فيكون
ذلك القياس وان كان منتجا بالذات الا انه باعتبار هذه النتيجة المخصوص
منتج بالعرض ولهذا نقول ايضا فى صدق احدى القضيتين عند صدق
مجموعهما فان المجموع وان استلزم كل واحد منهما ليس قياسا بالنسبة الى شى
منهما بل بالنسبة الى القول المغاير لكل منهما ويرد به ما ذكرنا مخصوص
الاجزاء القياس التى جعل اجزاؤه بالنسبة اليه هذه الاجزاء والا لكان
قولنا الانسان جز ب وبعض ب ا منتجا فى اول الاشكال لبعض ا ج
مع حكمنا بعقمه فيه بل انما يكون قياسا لما استلزمه قولنا بوضع او لا ثم
نقاس باجزاء القياس وبهذا يتمايز الاشكال بعضها عن بعض وانه قيل

قولنا

قولنا ان كان اب فج د لكن اب اعم فينتج انه قياس وهو ينتج فج د وليس فى الاخر
بل هو داخل فى القياس وكذا كل قياس استثنائى قلنا الانادات الاتصال او
الانفصال الاخر امثال هذه حيث هى داخلة فى القياس من الجزئية وصلوح التصديق
والتكذيب فليست النتيجة من هى قضية جزء من القياس فلا انتقاض بها والقضية
التى هى ابسط القضايا هى الحملية لانحلالها اعتبر حد او ادات الربط الى المفردين
لا الى قضيتين كما فى الشرطيات وهى قضية حكم فيها بان احد الشيئين هو الاخر او
ليس هو الاخر او ليس مثل قولنا الانسان حيوان او ليس فالمحكوم عليه يسمى موضوعا
والمحكوم به يسمى محمولا وهو واضح لكن يجب ان تعلم انا اذا قلنا
الانسان حيوان فليس معناه ان حقيقة الانسان حقيقة الحيوان والا لكان نعدد
الغاير لكونه حمل الشى على نفسه ولا انهما متغايران من كل وجه والا لم
يصدق على احدهما انه الاخر لكن لا بد من الاتحاد من وجه والتغاير
من وجه فيكون معناه ان الشى الذى يقال له انسان فهو بعينه يقال له
فما به الاتحاد هو المعبر عنه بالشى وقد يكون هو الموضوع كما فى المثال
المذكور وقد يكون المحمول كقولنا الضاحك انسان وقد يكون غيرهما
كقولنا الضاحك كاتب فان ما به الاتحاد هو الانسان والكتابة والضحك

شيئا ثالثا مغايرا لهما

مضافا الى تسميته بالحملية مع كون الحمل مفوعا عنهما على طريق
المجاز وقد يجعل من القضيتين قضية واحدة بان يخرج كل واحد منهما
عن كونها قضية ويربط بينهما فان كان الربط بلزوم يسمى شرطية متصلة
هذه التسمية اعنى تسمية المتصل بالشرطية مطابقة بحسب اللغة بخلاف
تسمية المنفصل بها او هو ظاهر كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
وما قرن بحرف الشرط من جزئيها كان وكلما واذ ما وحيثما وامثالها
يسمى المقدم وما قرنت الجزاء وهو الفاء يسمى التالى فان اردنا ان نجعل منها
احدى الشرطية المتصلة قياسا ضممنا اليها قضية حملية لاستثناء عين
المقدم ليلزم منه عين التالى كقولنا لكن الشمس طالعة فيلزم ان يكون
النهار موجودا او لاستثناء نقيض التالى لنقيض المقدم كقولنا لكن
ليس النهار موجودا فليست الشمس طالعة وانما اوجب الملزوم فالفرق
بكون اللازم قد وجد ولهذا ارتفع اللازم يكون الملزوم قد ارتفع والا
لم يكن اللزوم محققا استثنائيا وهو مركب من شرطية متصلة او منفصلة
ومن قضية استثنائية حملية ان كانت الشرطية مركبة من حمليتين او شرطية
ان كانت مركبة من شرطيتين او من شرطية وحملية هى وضع للاحد جزئى الشرطية

وبه الحرف ثم

ويسمى القياس

او لرفع

او لرفعه ليلزم وضع الطرف الاخر او رفعه واستثناء الوضع او
الرفع يجب ان يجيء الحد الاوسط من الاقترانيات لتكرره تارة حال كونه جزء
من الشرطية وتارة حال كونه مستثنى ويشترط فيه ايجاب الشرطية والا لحصل
الانفكاك الموجب للعقم ولزومية المتصلة اذ الاتفاقية لا ينتج فان
استثناء عين المقدم نقيض التالى مع حكمنا بالاجتماع الحقيقى على الصدق
وعدم الاتصال بين نقيض الجزئين واستثناء الصبى كالمقدم
وان انتج لكنه لا يتوقف على العلم بالوضع والاتصال فاستثناء العين
للتفسير على او كلية المقدمة الشرطية او الاستثنائية بان يقال كلما
كذا دائما فى جميع الاحوال او ليس كذا دائما فى جميع الاحوال لم يكن
وقت الاتصال والانفصال وقت الاستثناء والا لجاز ان يكون
حال اللزوم او العناد مغاير الحال الاستثناء فلا يحصل الانتاج
ولا يستثنى نقيض المقدم ولا عين التالى فانه قد يكون التالى
اعم من المقدم كقولنا ان كان هذا اسود فهو ملون ولا يلزم
من رفع الاخص وكذبه لقولنا لكنه ليس باسود رفع الاعم كذبه
وهو انه ليس بملون لجواز ان يكون لونا اخر غير السواد ولا من وضع

اللاعم وصدقه كقولنا الكنز لون فرضنا الاخص وصدقه وهو انه
سواد بجواز ان يكون لونا اخر بل انما يلزم من وضع الاخص وصدقه
كقولنا الكنز سواد وضع الاعم وصدقه وهو انه لون ومن رفع
الاعم وكذبه كقولنا الكنز ليس بلون رفع الاخص وكذبه وهو
انه ليس بسواد وهو في غاية الوضوح وان كان الربط بين الجملتين
بعناد يسمى شرطية منفصلة كقولنا هذا العدد اما زوج واما
فرد ويجوز ان يكون اجزاؤها اكثر من اثنين سواء كان متناهية
كقولنا الكلي اما جنس او نوع او فصل او خاصة او عرض عام
او غير متناهية كقولنا هذا الكل اما ان يكون مثلثا او مربعا او مخمسا ٢ الشكل
وهكذا الى غير النهاية ولان المنفصلة قضية حكم فيها بالمنافاة
بين قضيتين فان كانت في طرف الثبوت فقط كقولنا هذا الشيء
اما شجر او حجر فتسمى مانعة الجمع وهي مركبة من قضية وما هو
اخص من نقيضها ولهذا يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق
فان صدق الشيء مع الاخص يستلزم صدقه مع الاعم الذي
هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الصدق وانه محال

ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب اما الجواز كذب الاخص مع صدق الاعم واما
للاعم لو كان كذب كل مستلزما لعين الاخر فلا يكون كل اخص من نقيض الاخر والمقدر
خلافه وان كانت في طرف الانتفاء فقط كقولنا اما ان يكون زيد في البحر واما
ان لا يغرق فتسمى مانعة الخلو وهي مركبة من قضية وما هو اعم من نقيضها ولهذا
يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب فان كذب الشيء مع الاعم يستلزم كذبه مع
الاخص الذي هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الكذب وهو محال
ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق اما الجواز صدق الاعم مع كذب الاخص
واما الاخر فلو امتنع لكان كلما صدق احدهما كذب الاخر واما الاخر فلو امتنع
لكان كلما صدق احدهما كذب الاخر مع ان كل واحد اعم من نقيض الاخر
فيكون العام مستلزما للخاص وهو محال وان كانت في طرفي الثبوت
والانتفاء فتسمى حقيقية وهي مركبة من قضيتين احدهما نقيض الاخرى كقولنا
هذا العدد اما زوج او لا او مساوية لنقيض الاخرى كقولنا هذا العدد
اما زوج او فرد فان الفرد مساو لنقيض الزوج وكذا كل جزء من كثير الاجزاء
مساو لنقيض الباقية فان الجنس مساو لنقيض المجموع الباقي وفي
الباقي غيره والحقيقية هي التي لا يمكن اجتماع اجزائها والا الخلو عن اجزائها.

[illegible]

كالمقدم متشروحا وان اريد ان تجعل منها اي من الحقيقية قياس يستثنى من
منها عين ما يتفق كقولنا الكنز زوج او فرد فيلزم نقيض ما بقي كقولنا الكنز
او فليس بزوج او فليس لجنس او الخ بعين الباقية او نقيض ما يتفق اي هي ويستثنى
نقيض ما يتفق كقولنا ليس بزوج او ليس بفرد فيلزم عين ما بقي كقولنا فهو
فرد او فهو زوج وان كانت ذات اجزاء كثيرة واستثنى نقيض واحد كقولنا
الكنز ليس بجنس يبقى منفصلة في الباقي كقولنا فهو اما نوع او فصل او
خاصة او عرض عام وقد يتركب متصلة من منفصلتين كقولهم ان كان كلما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كانت الشمس غاربة فالليل موجود
وقد يتركب منهما منفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود واما ان يكون الشمس اذا كانت الشمس غاربة فالليل موجود والمقصود
انه قد يتركب كل من المتصلة والمنفصلة من قضيتين كثيرة وهي خمسة عشر ان او حملية ومنفصلة
القضيتين اما ان يكونا حمليتين او متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة ٢
فلكل شرطية ستة اقسام لكن لما كان المقدم في المتصلة متميزا عن التالي بالطبع او متصلة ومنفصلة
كما هو في الوضع لجواز ان يكون التالي اعم من المقدم واستلزام المقدم
اياه بدون العكس كان في طبع المقدم ان يكون ملزوما خاصا او مساويا

وفي طبع التالي ان يكون لازما عاما او مساويا ولذلك ينقسم كل واحد من الاقسام
الثلاثة الاخيرة في المتصلات الى قسمين لان المركب من حملية ومتصلة قد يكون
المقدم فيه حملية وقد يكون المتصلة وكذا المركب من حملية ومنفصلة
ومن متصلة ومنفصلة فاقسام المتصلات تسعة اقسام والمنفصلات
ستة وعلى هذا التقدير ان لا يزيد اجزاء المنفصلة على اثنين فان زادت
تضاعفت اقسامها ولو اعتبر في التقسيم السلب والايجاب والكلية
والجزئية والعدول والتحصيل وغيرها انجرت الاقسام الى ما لا نهاية
وامثلتها لا يخفى على الفطن كما قال ومن كان له قريحة
للتصحيح عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون الى قانون
تركيبهما واعلم ان الشرطيات يصح قلبها الى الحمليات بان يصرح با
للزوم او العناد فيقول طلوع الشمس يلزمه وجود النهار
او يعانده الليل فكانت الشرطيات متفرعة عن الحمليات الى كل
شرطية في تقدير حملية حذف عنها التصريح باللزوم والعناد
وجعلت متصلة ومنفصلة باداتيهما وهو ظاهر والنزلا لا يتعين
بل جعل الشرطية حملية وتحصيل جزئيها الا احوال الخارجية مصنفه

للمتنوع جعلت الحمليه والشرطيات اصنافا لا انواعا **الضابط الثاني**
في حصر القضايا واهمالها وايجابها وسلبها ونحو ذلك فى الشرع او لا فى الشرطيه
وقال هو ان الشرطيه ان قيل فيها ان كان كان او اما اما فيصلح ان يكون
اى الحكم باللزوم او العناد دايما اى فى جميع الاوقات والاوضاع حتى
يكون محصورا كليا او في بعضها ولا يكون مهمه مهملا مغلطا وفى الحمليه
اذا قيل الانسان حيوان فينبغى ان كل واحد من الانسان كذا او بعض ... ما
فان الانسان ليس لانها لا يقتضى الاستغراق اذ لو اقتضت ما كان الشخص
الواحد انسانا ولا انه يقتضى التخصيص والا لما كان الكلي انسانا
بل هى صالحة لهما فليعين ان الحكم هل هو مستغرق او غير مستغرق
حتى لا يكون اهمالا مغلطا وهذا ظاهر غنى عن الشرح والقضيه
التى موضوعها شاخصا اى جزئى يسميها شاخصا اى جزئيه
كقولك زيد كاتب والتى موضوعها شامل اى كلى وعين فيها
الحكم على كل واحد اى المحصورة الكليه هى كقولنا كل انسان حيوان
او لا شئ من الناس بحجر فى السلب فى السلب الكلى فان لكل قضيه
ايجابا وسلبا اى اثباتا ونفيا وفيما يختص بالبعض اى والحكم

او في بعض الاوقات او في بعض ... [illegible]

اى ... الحكم ... الاوقات او في بعضها [illegible]

فى الوضع

فى الموضوع الشامل الذى يختص ببعض افراده اى المحصورة الجزئيه
هى كقولنا بعض الحيوان انسان ويسمى اللفظ المخرج من الاهمال سورا
مثل كل وبعض اى فى الايجاب الكلى والجزئى وغيرهما نحو لا شئ
ولا واحد فى السلب الكلى وليس بعض وبعض ليس فى السلب الجزئى
والفرق بين هذه الالفاظ سوى الثلثه ان ليس كل يدل بالمطابقه
على سلب الحكم عن كل واحد كل الافراد وبالالتزام عن بعضها
والاخيران بالعكس وليس بعض قد يستعمل للسلب الكلى كقولنا
ليس بعض الناس بحجر اى لا شئ منهم بحجر ولا يستعمل للايجاب
للمعدول نحو بعض الحيوان هو ليس بانسان والاول هو حمل
الانسان على بعض الحيوان والقضيه المسورة اى وتسمى القضيه
المسورة محصورة وهى اما كليه او جزئيه وكل منهما موجبه او
سالبه فالمحصورات اربعه والحاصر الكليه اى المحصورة الكليه
موجبه كانت او سالبه سميناها القضيه المحيطه لاحاطتها
وشمولها جميع الافراد والتى عين فيها الحكم وسميناها
على البعض اى المحصورة الجزئيه موجبة كانت او سالبه

وبعض ليس لا يستعمل الا للسلب الجزئى ... [illegible]

مهملة بعضيه لما فى البعض من الاهمال وفى المهمله البعضيه الشرطيه
نقول قد يكون اذا كان اى اذا كان اب فجد مثلا او اما اى قد يكون اما اب او
جد البعض فيها اهمال ايضا فان البعض من الشئ كثيرة فلنحمل الذى البعض
فى القياسات اسما خاصا ولكن مثلا ج فيقال كل ج كذا فيصير قضيه محيطه
فيزول عنها الاهمال المغلط ولا ينتفع بالقضيه الا فى بعض مواضع العكس
والنقض اى انما ينتفع بالمحصورة الجزئيه فى بعض مسائل التناقض والعكس
لا فى العلوم فانه انما لا ينتفع فيها الا بالمحصورة الكليه فلذلك جعلناها
محيطه وكذا فى الشرطيات اى يجب ان يجعل المهملة البعضيه فيها محيطه كليه
تحاميا عن الاهمال المغلط كما يقال قد يكون اذا كان زيد فى البحر فهو غريق
فليعين لذلك الحال والبعض مستغرقه فيقال كلما كان زيد فى البحر وليس
له فيه مركب وسلاح فهو غريق وكون طبيعه البعض اى فى بعض الاحوال
مهمله لا ينكر لكثرة احوال الشئ والحاصل ان بعض احوال المقدم
فى الشرطيه كبعض افراد الموضوع فى الحمليه وكان هذا مهملا مغلطا
يجب جعله كليا ليؤمن الغلط وينتفع به فى العلوم فكذا هذا والله اعلم
اعلم ان المراد من المتصلة الكليه اللزوميه ان التالى لازم للمقدم فى الموجبه

البعضيه

٣ لنحمل له

للبس

اوللا

او لا لازم له فى السالبه مع كل واحد من الاوضاع والتقادير التى يمكن فرضها
مع وضع المقدم ككون الحمار ناهقا او زيد قايما او قاعدا او نحوها او لا لكانت
المتصلة الواحده على متصلات متعدده ان كان كل منها مستقلا بالتاثير فى الاستلزام
ولا ان المقدم كلما صدق مع صدق تلك التقادير لصدق التالى فى الموجبه او لم
يصدق فى السالبه والا لصدقت اجزاء المقدم وعادت الكليه مهمله بل المراد
ان لزوم التالى فى الموجبه ولا لزومه فى السالبه متعلق بطبيعه المقدم من حيث
هى من غير ان يكون للاوضاع اثر فيه للتعلقات كما كان الحكم باللزوم فى نفسه
حاصلا فى كل زمان ومع كل تقدير من التقادير التى يمكن فرضها مع وضع المقدم
وانما قلنا التى يمكن فرضها الا التى تفرض احترازا من اللزوم على تقدير عدم
فان التالى مع فرض ان لا يكون لازما للمقدم لا يكون اذ ذاك لازما له ومن
مثل لزوم الفرديه للثلثه على تقدير انقسام الثلثه بمتساويين واما الجزئيه
فهى التى لا يكون لزوم التالى او لا لزومه منطلقا بطبيعه المقدم بل مع شرط
وحال وقس عليه حال المنفصله وبظهر كل ما ذكرنا يحمل الجزئيه كليه باحد
الاحوال مع تقدم الجزئيه هكذا يجب ان تفهم معنى المتصلة الكليه والجزئيه
اذ به يندفع كثير من الاشكالات التى اوردها المتاخرون واذا انتفى عنك العلوم

أي الحقيقية التي هي المقاصد الأصلية لا يجد فيها مطلوبا يطلب فيها أحوال
بعض الشيء مهملا دون أن يتعرض للبعض فإنا نعلم علما قلنا لا يبقى
القضية الا محيطة فإن الشخصيات أي القضايا الشخصية لا يطلب حالها في
العلوم أي الحقيقية إذ لا برهان على الفاسدات ح يصير أحكام القضايا
أقل وأضبط وأسهل وذلك لسقوط الجزئيات والشخصيات عن درجة الاعتبار
وانحصار النظر في الأحكام المحصورة الكلية للفن قال واعلم أن كل قضية حملية فمن حقها
أن يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب
وباعتبار تلك النسبة صارت القضية قضية إذ بها ارتبط المحمول بالموضوع وصار
المركب منهما محتملا للتصديق والتكذيب وتحقيقه أن الموضوع والمحمول
بحسب الحملية بمنزلة المادة ولهذا لا يجب القضية عند وجودهما والنسبة
بينهما بمنزلة الصورة الاجتماعية التي هي جزء أخير للقضية كالصورة
ولهذا يجب القضية بها ومن ههنا قال من حقها الا انه واللفظ
الدال على تلك النسبة كلفظة هو ويكون ونحوهما يسمى الرابطة وقد تحذف
أي الرابطة حذفا لا في المفهوم إذ هو غير ممكن مع بقاء القضية قضية
بل في اللفظ وذلك في بعض اللغات كالعربية وإنما قال في البعض

لأنها لا تحذف في البعض كما في اللغة الأصلية إذ لا يحذف منها لفظ است
في قولهم زيد دبير است وقد يعبر عنها أي عن الرابطة بهيئة ما مشعرة
بالنسبة كإثبات الألف واللام في الموضوع دون المحمول كقولنا الانسان حيوان
فإنه هيئة مشعرة بالنسبة والتركيب الخبري لأنه لو قيل الانسان الحيوان ما
فيهما أو الانسان الحيوان لما كان القول خبريا كما يقال في العربية زيد كاتب والهيئة
المشعرة فيه كون الموضوع معرفة والمحمول نكرة فإنه لا يحتمل الا كون
كاتب خبرا عن زيد بخلاف ما لو كان معرفا لاحتمال كونه صفة له ولا يفهم
كونه خبرا عنه الا بقرينة حالية أو مقالية كقولنا زيد هو الكاتب وقد يورد
أي الرابطة كما قيل زيد هو كاتب وليس هذا هو الارتباط الذي تضمنه لفظ
كاتب الذي هو بمعنى يكتب فإن ذلك هو ارتباط الفعل بفاعله ومجموعهما
محمول يحتاج الى ارتباط آخر بالمبتدأ وهو المدلول عليه ههنا بلفظ هو
والمغايرة مدلول الرابطة لمدلول الضمير المستكن في المحمول إذا كان مشتقا
أو كلمة فصل اعلم أنه الملفوظ تكرارا على ما توهم والسالبة هي التي يكون سلبها
قاطعا للرابطة وفي العربية ينبغي أن يكون السلب أي حرف السلب متقدما على
الرابطة ليقطعها كقولهم زيد ليس هو كاتبا وإذا ارتبط السلب أيضا بالرابطة

أي كما ارتبط المحمول بها فصار أي السلب جزءا منها أي من جزئي القضية
وهو المحمول فالربط الإيجابي بعد باق كما يقال في العربية زيد هو الكاتب فإن
الربط أي الإيجابي باق وقد صار أي الربط السلب جزء المحمول فإن من شأنه
ربط ما بعده بالموضوع فالمرتبط هو اللاكاتب وهو المحمول والقضية موجبة
تسمى معدولة أي موجبة معدولة لأنه عدل بها عن صيغة الإيجاب الى صيغة
السلب نظرا الى وجود حرف السلب فيه وفي تحقيق العربية قد يعتبر تقدم الرابطة
وتأخرها في السلب والإيجاب لاحتمال المفهوم من التقدم والتأخر بحسب اللغات
الا أن تقديم السلب في الفارسية يقتضي العدول كقولنا زيد نادبير است وتأخيره
عنه يقتضي السلب كقولنا زيد دبير نيست مع تقدم السلب على الرابطة في الصورتين
فالمعتبر في العدول أنه يرتبط السلب بالمحمول بحيث يصير جزءا منه سواء كان
متقدما على الرابطة كما في الفارسية أو متأخرا عنه كما في العربية بل ما دام الربط
حاصلا والسلب سواء كان جزء المحمول أو الموضوع هي موجبة الا أنه يكون الأول
موجبة معدولة المحمول والثاني موجبة معدولة الموضوع الا أن يكون
السلب قاطعا لها أي للرابطة فإنها ح يكون سالبة ولذا قلت كل لا حي
فرد فهو الإيجاب المرتبة على جميع الموضوعات الا أنه موجبة فيكون موجبة

لكنها معدولة الموضوع فإذا الفرق اللفظي بين الموجبة المعدولة نحو زيد
هو لا كاتب وبين السالبة البسيطة نحو زيد ليس هو كاتبا حيث لم يكن عرف تخصيص بعض
الألفاظ بالعدول نحو غير ولا في العربية وبعضها بالسلب نحو ليس هو أن
يصلح حرف السلب إما أخرى عن الرابطة أو كان مربوطا بها كيف كان فإن
القضية موجبة معدولة صادقة أو كاذبة وأما الفرق المعنوي بين ثبوت
العدم في الموجبة المعدولة وبين عدم الثبوت في السالبة البسيطة فهو على
قياس الفرق بين لزوم السلب وسلب اللزوم أعني بين لزوم القضية
السالبة للمقدم في المتصلة الموجبة وبين سلب لزوم القضية الموجبة في المتصلة
السالبة محمول الحملية سواء كانت موجبة أو سالبة قد يكون ثبوتيا وقد يكون
عدميا في الخارج وأما في الذهن فلا بد وأن يكون ثابتا فيه لاستحالة الحكم
على ما لا يكون متصورا وأما في الخارج فإن كان الحكم بالإيجاب في الخارج اقتضى
وجود الموضوع في الخارج فإن ثبوت الشيء للشيء في الخارج فرع ثبوته
فيه اللهم الا إذا كان المحمول في معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم في الخارج
أو شريك الإله ممتنع فإنه وإن أضيف الى الخارج لكنه نفي السلب عنه
فكأنه قيل زيد المتمثل في الذهن ليس في الخارج وإن كان الحكم بالسلب

مربوطا بالمحمول على ما ذكرنا ح

موضوعها في الخارج سواء كانت موجبة أو سالبة
فلا بد وأن يكون له ثبوت في الذهن
لاستحالة الحكم على ما لا يكون متصورا وأما

في الخارج فلا يقتضي وجود الموضوع فيه لجواز السلب عن المعدوم كقولنا
العنقاء ليس هو في الاعيان بصير بخلاف قولنا العنقاء هو في الاعيان
لا بصير هذا ان اضيف الحكم الى الاعيان فان اضيف الى الاذهان فيصدق
والى هذا اشار بقوله والحكم الموجب الذهني لا يثبت الا على ثابت ذهني
والموجب على انه في العين لا يكون الا على ثابت عيني اي بخلاف السالب
على انه في العين فانه ليس ولا يكون الا ثابت عيني كما قلنا فالسالبة
البسيطة اعم من الموجبة المعدولة وكذلك السالبة المعدولة اعم من الموجبة
المحصلة انما شاركتا في الاجزاء لكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات
لا في القضايا المحيطة وجملة المحصورات على ما سيجيء الكلام عليه ان الاثم
في العدول والتحصيل لدقيقة الاشراقية التي في **الضابط** السادس
والشرطيات ايضا اي هي مثل الحمليات في العدول والتحصيل فانها اذا
نكرت وفي اكثر النسخ ان تكثرت السلوب فيها او الربط اللزومي
او العنادي باقية كقولنا ان لم يكن الشمس طالعة لم يكن النهار موجودا
واما ان يكون هذا العدد ليس بزوج او ليس بفرد فالقضية موجبة
لانك اثبت اللزوم والعناد بين السالبتين فلتقا الربط اللزومي

والعنادي يكون القضية موجبة لكنها معدولة الطرفين وهو كالتي
والسلب اذا دخل على سلب كقولنا ليس زيد بلا كاتب فهو اعتبار حال
اخر الحكم العدول مثلا نحو قولنا ليس زيد هو لا كاتب يكون ايجابا
لان سلب السلب ايجاب بخلاف المعدولة فان دخول حرف السلب
الثاني على الاول المجعول جزء المحمول او الموضوع يجعل القضية سالبة
كما عرفت واذا قلت ليس كل انسان كاتبا يجوز ان يكون البعض كاتبا
فالذي يتيقن فيه سلب البعض فحسب وقد تقدم ان ليس كل يدل على سلب
الحكم عن كل الافراد بالمطابقة وعن البعض بالالتزام وليس بعض
بالعكس والمتيقن فيهما سلب البعض لكنه المدلول الالتزامي في
كل والمطابقي في بعض ليس وهذا اواضح واذا قيل ليس لا شيء من
الانسان كاتبا يجوز ان لا يكون البعض كاتبا فالذي يتيقن هو كون
البعض كاتبا لان قولنا لا شيء من الانسان بكاتب سلب الكتابة عن
جميع افراد الناس ودخول ليس على لا شيء سلب الكلي فيجوز
ان يثبت الكتابة لجميع افراد الناس ويجوز ان يثبت لبعضها مع
السلب عن البعض الاخر وعلى التقديرين يصدق الايجابي الجزئي

وكان متعينا من غير تعرض بحال البعض الباقي ان الصادق عليه هل
هو الايجاب او السلب وعلى هذا يكون ليس لا شيء سور الايجاب الجزئي
وسلب المتصلة برفع اللزوم وسلب المنفصلة برفع العناد لا يكون
طرفيهما سالبا كما كان ايجابهما باثبات اللزوم والعناد لا يكون
طرفيهما موجبا **الضابط الثالث** في جهات القضايا وتحقيق الموجهة
الكلية في الجهات يتلخص مفهوم جزئيها وكان فيما وجدت من نسخ الكتاب
كلها هكذا هو ان الحملية نسبة موضوعها الى محمولها والظاهر ان التقديم
والتاخير من الناسخ والصحيح هذا هو ان الحملية نسبة محمولها الى
موضوعها اما ضرورية الوجود ويسمى الواجب او ضرورية
العدم ويسمى الممتنع او غير ضرورية الوجود والعدم وهو الممكن
والاول كقولك الانسان حيوان والثاني كقولك الانسان حجر والثالث
كقولك الانسان كاتب وهو ظاهر فان نسبة الحيوانية الى الانسانية
ضرورية الوجود ونسبة الحجرية اليها ضرورية العدم ونسبة الكتابة
اليها غير ضرورية الوجود والعدم بل ممكنة بالامكان الخاص
وهذه النسبة اعني نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر ايجابية

كانت النسبة او سلبية يسمى مادة القضية فالاولى مادة الوجوب والثانية
مادة الامتناع والثالثة مادة الامكان وانما انحصرت المواد في هذه الا[قسام]
في الثلث لان نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر اما ضرورية الوجود
اولا والثاني اما ضرورية العدم اولا هذا واضح واما الجهة فهي ما
يفهم ويتصور من نسبة المحمول الى الموضوع سواء تلفظ بها او لم يتلفظ
بها طابقت المادة كقولنا الانسان كاتب بالامكان او لم يطابق كقولنا
هو كاتب بالضرورة والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع فاذا
قالوا ليس بممتنع عنوا به الممكن وان كان اعم منه لصدقه على الواجب
ايضا لكونه غير ممتنع ولان مادة القضية هي النسبة في نفس الامر وليس
في نفس الامر ما يتناول الوجوب والامكان الخاص بل ما لا بد وان
يكون الا احدهما فيكون الامكان العام جهة لا مادة وكذا غيره من
الجهات العامة واذا قالوا ليس بممكن عنوا به الممتنع وهذا هو الحق في
الامكان وهو المسمى بالامكان العام لكونه اعم من الخاص او با
لامكان العامي لانتسابه الى العامة غير ما نحن فيه وهو المسمى
بالامكان الخاص لكونه اخص من العام او بالامكان الخاصي

لانتسابه الى الخاص وهم اهل الحكمة فان ما ليس بممكن هو قد يكون
ضروري الوجود وقد يكون ضروري العدم بعد الاعتبار ايجابا عند
الخاص والمعنى ان ما ليس بممكن بالامكان الخاص اما ضروري
الوجود او ضروري العدم وما يتوقف وجوبه وامتناعه على
غيره وعند انتفاء ذلك الغير ينتفي وجوبه وامتناعه فهو ممكن في نفسه
والممكن بحسب ما يوجب وجوده وعدمه يمتنع بشرط ان لا يكون موجبا وجوده
وعند تجريد النظر الى ذاته في حالتي وجوده وعدمه ممكن بدليل
نسبة الى ان الممكن لا ينفك عنه الامكان بحال اصلا وان لم يخل عن الوجوب
او الامتناع بالغير لانه لا يخرج عن الوجود او العدم وهو ان وجوده
ليس لذاته فلا الوجوب ولا العدم لذلك والا لامتنع بل انما يجب وجوده
لعلته التامة ويمتنع بعدمها والوجوب والامتناع
بالغير لا ينافيان الامكان الذاتي ولهذا يصدق على الممكن حال وجوده
انه ممكن لذاته واجب لغيره وحال عدمه انه ممكن لذاته ممتنع لغيره
وظهر من هذا ان لفظ قسمي الممكن الخاص وهو الواجب والممتنع
يصدقان عليه عند شرط وحال ولا يصدق الممكن على شيء منهما

بحال وشرط وانما قلنا لفظ قسمي الممكن الخاص وهو الواجب والممتنع
يصدقان عليه عند شرط وحال ولا يصدق الممكن على شيء منهما
لان قسميه وهو الواجب والممتنع بذاتهما لا يصدقان عليه اصلا بخلاف
لفظي الواجب والممتنع فانهما يصدقان عليه باعتبار الغير هذا ما قيل
ههنا ويمكن ان يناقش ويقال لفظ القسمين ايضا لا يصدق على
الممكن كالقسمين فالصواب ان يقال فظهر مما ذكرنا ان الواجب
والممتنع يطلقان على الممكن ولا يطلق هو عليهما وان كان فيه
مناقشة بعد واعلم انا اذا قلنا كل ج ب ليس معناه الا ان كل
واحد واحد مما يوصف بج يوصف بب لا انك اذا قلت كل ج ب
عرفت ان مفهوم الجيم معنى عام اي كلي والا امتنع دخول لفظة
كل عليه ثم تعرضت للشخص التي تحته اي الجزئيات المندرجة تحت
ذلك الكلي بقولك كل واحد واحد ان ليس معناه اي كل ج ب جميع الجيم
اي الكل المجموعي لافتراقهما من حيث المعنى اذ يمكنك ان تقول
كل انسان تسعه دار واحدة ولا يمكنك ان تقول جميع الناس
تسعهم دار واحدة والكلي الجيم اعني الجيم الكلي لما علمت انه

عام ونوع لا يقع كل واحد من جزئياته ج موقعه ولا الكلية اي كل مفهوم ج
اذ يحمل على كل واحد مما ليس كل مفهوم الشيء كلازم واحد ونحوه واعلم
انه يعرض لغيره لهما لان كل ج يحتمل الكل المجموعي وكلي الجيم ومفهومه — لهما اي التعرض
فتعرض لنفي ما هو محتمل دون غير المحتمل وان تعرض له في غير هذا الكتاب
اقتداء بالمنطقيين والا فمعنى الجيم من حيث هو ج بل الذات الموصوف به
بالفعل وان لم يكن ج فهو ب والا لما صح ان المتحرك قد يكون وقد
لعدم اخذه من حيث هو اذ لو اخذه من حيث هو لما امكن ان يكون السكون لامتناع
اجتماع الحركة والسكون في شيء واحد ولا من حيث هو ج والا لما صدق
كل اسود جامع للبصر بل يجب ان يؤخذ مع استواء النسبة الى شرطي من
حيث هو ج ولا من شرط لا من حيث هو ج والى هذين اشار بقوله
واذا رايت في القضايا مثل قولك كل نايم يجوز ان يستيقظ مثلا
دريت انه مقتضى قولنا كل نايم ليس النائم من حيث هو نايم فانه مع النوم
لا يتصور ان يوصف بالتيقظ بل الشخص الموصوف بانه نائم هو الذي
يجوز ان ينام ثم يستيقظ وكذا اذا قلنا كل اب متقدم على الابن ليس معناه
من حيث هو اب فانه من هذه الحيثية يكون مع الابن لا متقدما عليه

بل الشخص الموصوف بانه اب اي بل معناه ان الشخص الموصوف بانه اب متقدم
على الابن واذا قلت كل متحرك بالضرورة متغير لا ان تعلم ان كل واحد واحد
مما يوصف بانه متحرك ليس بضروري له لذاته ان يتغير بل الحكم كونه متحركا فرض ثم
متوقف على شرط يعني الحركة فيكون اي يتغير كل واحد واحد ممكنا في نفسه لما تقدم
ان الواجب بغيره ممكن في نفسه والمعنى بالضرورة اي في منطق هذا الكتاب الا ما يكون له
لذاته وفي واما ما يجب بشرط من وقت وحال فهو ممكن في نفسه ولا نعني به
ايضا ما هو ج في الاعيان والا لما صدق قولنا كل خلاء بعد ولا ما هو ج في الذهن فقط
دون الخارج والا لما صدق كل انسان حيوان بل يجب حمله على ما يعم الموصوف به في
احد الوجودين الخارجي والذهني ولا ما هو ج دائما والا لم يصدق
كل منخسف قمر ولا ما هو ج لا دائما والا لم يصدق كل فلكي محتاج بل الذي لا شرط
الدوام واللادوام فيه ولا ما هو متصف بج ليصدق كل قمر متحرك ولا ما صفته ج
ليصدق كل جسم منقسم ولا ما هو ج بالقوة كالنطفة التي هي بالقوة انسان والامكان
على ما هو المصطلح الفارابي بل ما هو ج بالفعل على ما هو مصطلح الشيخ الرئيس
ابي علي فانه المصطلح عليه في مباحث صاحب الكتاب بل في مباحث جميع العلماء على
ما لا يخفى فان الاول مخالف للعرف والتحقيق فان ما يصح ويمكن ان يكون

انسانا كالنطق لاتقال للانسان والحاصل ان معنى كل ج ب هو ان كل واحد
واحد من افراد ج الشخصية وغيرها وبالجملة ما يفرض فى الذهن انه ج بالفعل
مما لا يمتنع ان يكون كذلك فانه من القيود المعتبرة سواء كان موجودا فى الاعيان
او غير موجود فيها او موصوفا بها دايما او غير دايم وكان تحقيق ج او
صفة ج فانه ب من غير زيادة متى وفى اى حال بل على ما يعم المؤقت وما
و مقابلتيهما فهذه شرايط الموضوع والمحمول وفيها فوايد كثيرة تتعلق بنتايج
القيود وغيرها وفى الاخلال بها مفاسد لا تعد ولا تحصى كما نطيلها لمن
تامل فى المنطق لتخلص من بعض الاشكالات التى اوردها المتقدمون على فان
منجح الشرها الى الاخلال بتلك الشرايط على ما يتضح لمن تامل فيه حق
التامل فانا الله العزيز ولعلنا اشترطت هذه الشرايط ليعم كل ج ب جميع
القضو المحتملة على ما اتضح من الامثلة ولهذا انما ينتج القياس لعله كان
المعنى ما ذكر دون ما يفيدنا اللاتي حالنا انا ضممنا الى قولنا كل ب ا
او معناه ان كل واحد واحد مما هو موصوف بالفعل ب هو ا تعدى الحكم من
الاوسط الى الاصغر لان ج من افراد ب الموصوف به بالفعل بخلاف ما لو كان
معناه الكل المجموعى فانه لم يتعدى الحكم منه اليه اللاتى انه يصدق

على ان كل انسان اى جميع الناس كالملتبس لا تسعهم دار واحدة ولا يصدق على
للتعدد دار واحدة وكذا لو كان المعنى غير ما نفينا لما انتج ولما لزم فى الكل
عدم تكرير الاوسط على ما سيظهر بالتامل لمن وقوله حكمة اشراقية فى
بيان رد القضايا كلها الى الموجبة الضرورية وتقريره انه لما كان الممكن امكانه
ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه ايضا كذلك فالاولى
ان يجعل الجهات من الوجوب وقسيميه اى الامكان والامتناع اجزاء للمحمول
حتى يصير القضية على جميع الاحوال ضرورية كما يقول كل انسان بالضرورة هو
يمكن ان يكون كاتبا او يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا فهذه هى الضرورية
البتاتة اى فهذه القضية هى الضرورية البتاتة اى الجازمة القاطعة من البت وهو القطع
فى الشرح فهذه هى الضرورية البتاتة اى فهذه الضرورية هى
الضرورية البتاتة وهى الضرورية التى جعلت جهة ربط المحمول التى حصل
الجهة جزءا وهى المطلوب فى العلوم الحكمية والبرهان دون الامتناع
والامكان والمستعمل فى العلوم وان كانت مطلقات من حيث الصورة
فهى ضروريات من حيث المعنى والمستعمل المطلوب فيها الضرورية
لا غير فانا اذا طلبنا امكان شى او امتناعه فهو حينئذ مطلوبنا الا انه جهة
فى العلوم

بل الجهة فى الكلى هى الضرورية المطلقة ولهذا ايرتبط الامكان
والامتناع بالموضوع بجهة الوجوب كما يقول كل ج بالضرورة يكون ب يمكن ان
او يمتنع ان يكون ب فالامكان والامتناع جزء المحمول بل المحمول والممكن
انج يمكن له ب او يمتنع له ب الا بالحكم انه بالضرورة
ان نحكم حكما جازما بتة اى حتى فى مثل ان ج بالضرورة يمكن ان يكون
ب او بالضرورة يمتنع ان يكون ب وعلى هذا فلا يوجد من القضايا
الا البتاتة حتى انا كان من الممكن ما يقع فى كل واحد اى من الافراد
الشخصية وقتا ما كالتنفس صح ان يقول كل انسان بالضرورة هو متنفس
وقتا ما وكون الانسان ضروريا للتنفس وقتا ما امر يلزمه دايما لكونه ضروريا
الا التنفس فى وقت ما غير ذلك اى الذى غير التنفس ضروريا ايضا
امر يلزمه دايما اى فى الموجود الخارجى وهذا ايذان على الكتابة فانها
فانها وان كانت ضرورية الامكان ليست ضرورية الوقوع وقتا ما لان الغرض
ان الامكان للممكن ضرورى سواء كان الممكن ضروريا للوقوع او
اللاوقوع فى وقت ما كالتنفس فى اللاتنفس او لم يكن كذلك كالكتابة واذا
كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فى كقولنا كل انسان بالضرورة
هو حيوان او نحوه كونهما بتاتة دون ادخال جهة اخرى فى

المحمول مثل ان نقول كل انسان بتة هو حيوان لا مثل ان نقول بالضرورة
كل انسان هو يجب ان يكون حيوانا اذ لا حاجة الى تكرير الجهة لدلالة
القرينة عليها او فى غيرها اى وفى غير المذكور الذى هو القضية الضرورية
والدوام فى الممكن والممتنع انما جعلت بتاتة لا بد من ادراج
الجهة فى المحمول ليامن الخلط ومثاله ما تقدم من قوله كل انسان
بالضرورة هو يمكن ان يكون كاتبا او بالضرورة هو يمتنع ان يكون حجرا
ولنا ان لا نتعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات اى من جعلها اجزاء
للمحمول فان السلب التام اى الحقيقى الصادق هو الضرورى اى
السلب الضرورى كقولنا بالضرورة لا انسان بحجر وقد دخل اى
السلب الضرورى تحت الايجاب اى الضرورى لذا اورد الامتناع
على ما ذكرنا بان نقول الانسان بالضرورة يمتنع ان يكون حجرا وكذا
الامكان اى لا نتعرض للسلب لان سالبة ينقلب الى موجبة لكون
سلب غير تام وموجبة تدخل تحت الايجاب الضرورى لذا اورد
الامكان على ما ذكرناه وعلى هذا فيستغنى عن التعرض لقولنا
الانسان ليس يمكن ان يكون كاتبا بقولنا الانسان بالضرورة يمكن ان

ان يكون كاتبا واعلم ان القضايا البتة هي باعتبار مجرد الايجاب قضية
بل ما باعتبار السلب ايضا فان الايجاب اما كان قضية باعتبار انه حكم عقلي
والسلب ايضا كذلك فان السلب ايضا حكم عقلي سواء فسر بالرفع او با
النفي اي سواء كان قلنا السلب هو رفع الحكم الايجابي او نفيه فانه حكم
ذهني وفي اكثر النسخ فانه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض لا وجود له
في الذهن وهو اثبات من جهة انه حكم بالانتفاء والشيء لم يخرج من
الانتفاء والثبوت اي في نفس الامر لا في العقل فانه قد يخلو عنهما
على ما قال اما النفي والاثبات في العقل احكام ذهنية حالهما اشياء اخر
وهو خلو بعض الاشياء عنهما فالمعقول اذا لم يحكم عليه بحال ما
فليس بمنفي ولا مثبت بل هو في نفسه اما منتف او ثابت وله اي لهذا
البحث تتمة سنذكرها والقضية اذا لم يتبين فيها جهة فهي مهملة
الجهات يعني المطلقة العامة وكثر فيها الخبط يعني المنطقيين على
ما هو مذكور في الكتب المنطقية فلنحذف مهملة الجهات احد اسمي الخبط
والغلط كما قد حذفت مهملة الكمية الموضوع يعني المهملة القضية المحصورة
لذلك انتهى الضابط الرابع في التناقض وحده هو ان التناقض اختلاف

قضيتين بالايجاب والسلب لا غير فالاختلاف كالجنس العالي قد يكون بين
قضيتين وقد يكون بين اشياء اخر وبقوله قضيتين يخرج اختلاف غيرهما
وبقوله بالايجاب والسلب لا غير اختلافهما بالمحمول نحو زيد كاتب زيد
ليس بكاتب بل نجار وبالموضوع نحو زيد كاتب عمرو ليس بكاتب وبالشرط
نحو الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق البصر اي
بشرط كونه اسود وبالزمان نحو زيد صايم اي في هذا اليوم زيد ليس
بصايم اي في يوم آخر وبالمكان نحو زيد جالس اي في الدار زيد
ليس بجالس اي في السوق وبالاضافة نحو زيد اب اي لعمرو زيد ليس
ابا اي لخالد وبالقوة والفعل نحو الخمر مسكر اي بالقوة الخمر
ليست بمسكرة اي بالفعل وبالجزء والكل نحو الزنجي اسود اي جلده
الزنجي ليس باسود اي سنه فهذه ثمانية شروط شرط اتحاد
القضيتين فيها التناقض لامكان صدقهما وكذبهما عند اختلاف
فيهما في شيء منها على ما تبين من الامثلة ولا يخفى ان وحدة الشرط
والكل والجزء مندرجة في وحدة الموضوع ووحدة الاربعة الباقية
وهي الزمان والمكان والاضافة والفعل والقوة في وحدة

المحمول وذكر الفارابي في بعض تعليقاته انه يكفي في هذه الشرائط
كلها شرط واحد وهو الاتحاد في النسبة الحكمية لان التناقض
الشيئين المعنيين لا الاخر انتفاعه المرجوع ابتنا بالحكم
واختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير وكذا يستلزم عدم اختلافهما
بالعدول والتحصيل كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان
بلا حيوان وكقولنا كل انسان حجر ولا شيء من الانسان بلا حجر ومنه
يعلم ان قولنا لا غير يغني عن قوله بحيث يقتضي لذاته ان يكون
احدهما صادقا والاخر كاذبا نحو المختلفين بالايجاب والسلب
الصادقين في نحو بعض الانسان كاتب ليس بعض الانسان بكاتب
والكاذبين نحو كل انسان كاتب ولا شيء من الانسان بكاتب وبقوله
لذاته عن المختلفين بالسلب والايجاب اذا لزم من صدق احدهما
كذب الاخر لا لذاته لقولنا هذا انسان هذا ليس بناطق
فانه يلزم من صدق الثاني كذب الاول لكن بواسطة قولنا كل
انسان ناطق وهذه الصور الثلث قد خرجت بقوله لا غير اما الاولى
فلا اختلاف فيهما بالموضوع واما الثانية فلا اختلاف فيهما في المحمول واما

واما الثالث فلان نقيض قولنا كل انسان كاتب هو ليس كل انسان كاتبا
لان المراد من اختلافهما بالايجاب والسلب لا غير ان يدخل حرف
السلب على ما اوجب وفسر دقة وعلى هذا يتحقق التناقض بين
المختلفين بالايجاب والسلب لا غير ولذلك قال ثم يلزم منه
اي من الاختلاف المذكور لاستلزامه الاتحاد في النسبة الحكمية
انه لا يجتمعان صدقا وكذبا والا لما كانت النسبة متحدة ولا الاختلاف
بالايجاب والسلب لا غير فينبغي في كون الاختلاف بالايجاب
والسلب لا غير ان يكون المحمول والموضوع والشرط والنسبة يعني
الشروط الثمانية الباقية والجهات فيهما غير مختلفة والا لكان
الاختلاف بينهما بغير الايجاب والسلب وفي القضايا المحيطة
اي الكلية لا يحتاج الى زيادة شرط وهو اختلافهما بالكمية على
ما هو المشهور بل يلزم ما اوجب بعينه اي بل الواجب ان يسلب
ما اوجب بعينه كقولنا في القضايا البتاتة وهي القضية التي
جعلت الجهات فيها جزء المحمول والضرورة جهة ربط المحمول
كل فلان بالضرورة فهو ممكن ان يكون نقيضها ليس بالضرورة كل

فلان هو ممكن الوجود ان يكون بينهما تناقض وهكذا في غير هذه
اي وهكذا ينبغي ان يحصل في غير هذه القضية من القضايا بان يسلب ما
اوجبت من الحكم وهو ان يدخل حرف السلب عليها الا انه يجب تغيير
جهته وكميته ونحوهما فان نقيض كل قضية هو رفعها ورفع
نفس الجهة والكم هو اللازم النقيض لا هو ولهذا قلنا الاثنين
اي من الاثنين بحجر مثلا نقيضه قولنا ليس شيء من الاثنين بحجر وقد سلبنا
ما اوجبناه في القضيتين الا انه لزم من سلب الاستغراق في الا
تبقى سلب البعض مع جواز الايجاب في البعض ومن سلب الاستغراق
في السلب تبقى الايجاب في البعض مع جواز سلب البعض وقد تقدم
ذلك مشروحا عند بيان ليس كل وليس لا شيء فلا حاجة الى الاعادة
والقضية التي خصصت بالبعض اي المحصورة الجزئية لم يكن لها
من البعض نقيض اي ليس لها نقيض من جنسها كقولك بعض الحيوان
انسان ليس بعض الحيوان انسانا وانما لا يصح هذا لان البعض مهمل
التصور فيجوز ان يكون البعض الذي هو انسان غير البعض الذي
ليس بانسان فلم يكن موضوع القضيتين واحدا ولا الاختلاف با

بالسلب

بالسلب والايجاب الا غير ولهذا لا يتناقضان ولكن اذا اعتبرنا البعض وجعلناه
اسما لما ذكرناه من جملة مستقرة كما كان على ما سبق اي من صورتها
محيطة وذات النقيض منهما ولعله اي ولعل الاحتياج الى التحقيق الناقص
الى الثاني اي في تكثير القضايا وتعيين لازم نقيض كل منهما واذا
حققت هذا وهو ان نقيض كل قضية ان يدخل حرف السلب عليها
لانه استغنيت عن كثير تطويل لا تتم على ما هو مذكور في الكتب المتبحرة
فليطالعها من اراد الاطلاع عليها **الضابط الخامس** في العكس
يعني المستوي اذ هو المفهوم منه عند الاطلاق للعكس النقيض
والعكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولا والمحمول موضوعا
مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما ولا يجوز
اشتراط بقاء الصدق والكذب على ما وقع في جميع النسخ بل في
مصنفاته فان صدق اللازم عند صدق الملزوم لا يلزم منه
كذبه عند كذبه لجواز استلزام الكاذب الصادق فان قولنا
كل حيوان انسان كاذب مع صدق عكسه وهو كل انسان حيوان
ولو بقاء الكذب لخرج مثل هذه اللوازم من ان يكون عكسا

اعتبر

مع ان صاحب الكتاب يعترف على الاعتراض بانعكاس الموجبة حينئذ
الكلية مطلقا وكانه نقل قيد بقاء الكذب من بعض الكتب في
غير تامل وتبصر واما الصدق فيجب اعتباره سواء كان الصدق محققا في الاصل
او مفروضا وهذا التعريف يختص بالحمليات فان اريد تعميمه قيل العكس هو تبديل
كل واحد من طرفي القضية ذات ترتيب طبيعي بالآخر مع بقاء الكيفية والصدق
فيتناول الحملية والمتصلة ويخرج المنفصلة اذ لا ترتيب فيها ولا فائدة في عكسها الا انه
انما يبدل كل واحد من طرفيها بالآخر فهي الغرض منها وان تغيرت العبارة اذا
الاعتبار بالمعنى لا باللفظ وكل قضية استلزمت اخرى بهذه الصفة فهي
منعكسة ولو صدقت معها في بعض المواد ولهذا يكفي في كون القضية غير منعكسة
عدم انعكاسها في مادة واحدة اذ لو كان عكسها لازما لاطرد في كل المواد
وحيث لم يطرد لم يلزم ويعلم انك اذا قلت كل انسان حيوان لا يعكس الى ان
تقول وكل حيوان انسان وكذا كل قضية موضوعها اخص من محمولها الا
ان الموجبة سواء كانت كلية كما ذكرنا او جزئية نحو بعض الانسان حيوان
لا تنعكس كلية لاحتمال كون المحمول اعم من الموضوع وامتناع حمل الخاص على
كل افراد العام نحو كل الحيوان انسان لكنها تنعكس جزئية اذ لا بد من شيء موصوف

ذات ان يستعملها المنطقي صح

بهما

بهما فيصدق ان بعض ما صدق عليه المحمول صدق عليه الموضوع فيصدق
ان بعض ما يصدق عليه المحمول صدق عليه الموضوع فيصدق بعض الحيوان
انسان والبرهان على ذلك بقولي ولكن الاقل من ان يوجد شيء موصوف بانه فلان
وموصوف بانه بهمان وليكن ج مثلا فانه اذا كان شيء من فلان بهمانا
اي من الموضوع محمولا كما اذا كان شيء من الحيوان انسانا او من الانسان ناطقا
كان كله او بعضه اي كان ذلك الشيء محمولا من الموضوع الصادق
عليه المحمول كل الموضوع على معنى انه يصدق على كله ما صدق عليه
كقولنا كل انسان ناطق فانه اذا كان شيء من الانسان ناطقا كان كله
كذلك او بعض الموضوع كقولنا بعض الحيوان انسان لامتناع صدقه
كليا فانه ليس اذا كان شيء من الحيوان انسانا كان كله كذلك فلا بد من
ان يكون شيء ما يوصف بانه بهمان اي بانه المحمول موصوف بانه فلان
اي بانه الموضوع كان كله او بعضه اي سواء كان ذلك الشيء من المحمول
الصادق على الموضوع كل المحمول على معنى صدق الموضوع على المحمول
كليا في العكس كقولنا كل ناطق انسان او بعضه كقولنا بعض الحيوان انسان
فان الجسم وهو ذلك الشيء المفروض موصوف بكليهما اي بفلان

ويحمان بل بالموضوع والمحمول والموصوف بهما يحتمل ان يكون كل الموضوع
او بعضه وكذا كل المحمول او بعضه فالاقسام اربعة وبهذا اكتفى قوله
كلها او بعضه وعلل بقوله فان الجيم الموصوف بهما كما قررناه وتقرير
توجيه احد جهتي الموجبة كلية كانت او جزئية لا تنعكس كلية لاحتمال
المذكور ولكن تنعكس جزئية اذ لا اقل من ان يوجد اي في الموجبة
شيء موصوف بطرفيها كفلان وبهما واذا كان شيء من فلان بهما
كان المحكوم عليه بالبهمان كل الفلان او بعضه والمعنى سواء كان كليا
او جزئيا فلابد من ان يكون شيء مما يوصف بانه بهمان يوصف بانه فلان
كان اي المحكوم عليه بالفلان كل البهمان او بعضه اي سواء كان
كليا او جزئيا وكونه اخص لكون التاويل فيه اقل واعلم ان الافتراض
المذكور هو تصرف ما في الموضوع والمحمول بالفرض والتعيين لتصحيح
الفرض لا على وجه يتغاير فيه الحدود كما يتوهم انه من الشكل الثالث
ليلزم الدور وهو بيان عكس الموجبة بالافتراض المبني على الشكل الثالث
المبني على انعكاس الموجبة وسيأتي زيادة الكلام عليه في الفصل الثالث
من المنطق واذا قلنا بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون كاتبا فعكسه

بالضرورة

بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان ولا يخفى ان هذا اعني
اعني جعل عكس الموجبة الضرورية ضرورية انما يصح على اصطلاح
اذ للقضية عنده اللاثبانة لرجوع الكل اليها بالطريق المذكور لا على
مذهب المشائين فانه لا تنعكس ضرورية عندهم لجواز ان يكون المحمول
ضروريا للموضوع كقولنا كل انسان حيوان والموضوع غير ضروري للمحمول
كقولنا كل انسان كاتب لانه بالامكان لا بالضرورة وكذا في الامكان
من الجهات كالامتناع والوجوب تنتقل من المحمول كقولنا بالضرورة بعض
ما يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا فهو انسان القضايا
كلها ضرورية تباتة ويفضي الغلط الواقع من نكتة القضايا او اشتباه
البعض بالبعض وعكس الضرورية البتاتة الموجبة ضرورية بتاتة
موجبة مع اية جهة كانت بالطريق الذي مر واليه اشار بقوله
وللمحيط والجزئية اي التباتتين فان سياق الكلام يقتضي هذا
وان كان البيان لا يقتصر على الضرورة لاطراده في جميع العقليات
انعكاس على ان شيئا من المحمول يوصف بالموضوع مهملا اي انعكاس
جزئي واذا كان بالضرورة لا شيء من الانسان بحجر فلا شيء من الحجر

بانسان بالضرورة للمعنى ان السالبة الكلية تنعكس كنفسها سالبة كلية ضرورية
والا لصدق نقيض العكس وهو ليس لا شيء من الحجر بانسان بالضرورة بل منه
بعض الحجر انسان لما تقرر من انه يلزم من سلب الاستغراق في السلب تحقق
الايجاب في البعض وينعكس الى بعض الانسان حجر وعلى هذا التقدير الكذب
على العكس دون الاصل او على الاصل دون العكس بل يكذبان اما الاصل
فلصدق بعض الانسان حجر واما العكس فلصدق بعض الحجر انسان
والبيان بقوله والا ان وجد من موصوفات احدهما اي موصوفات الاثنين
والحجر ما يوصف بالاخر ما وقع الاقتصار على كذب احدهما اي كذب احد
الاصل والعكس بل كذب كلاهما كما تقرر وقد طعن بعض اكابر الافاضل
من المتاخرين فيه بان اللازم بعد فرض وقوع الممكن وهو ب وهو
لا ينافي قضية شيء من ج ب بالضرورة في نفس الامر والحق انه ليس بفاوح لانه
اذا كان على ذلك التقدير كذا مع صدق الاصل فقد لزم من تقدير وقوع
الممكن اجتماع النقيضين فلا يصدق نقيض العكس فيحصل المطلوب
ولان امكان اتصاف شيء مما يقال عليه ب بصفة ج يقتضي كون ذلك الشيء
من جملة ما يقال عليه ج بالفعل يكون من تلك الجملة قطعا فاذن حكم انه في
٢ ويمتنع ان يقال عليه ب وذلك لانه لا يلزم من فرض الاتصاف الصفة م

٢ هو ان بعض ج على ذلك التقدير اعني تقدير فرض وقوع الممكن ٢

نفس الامر

نفس الامر قبل الفرض كان من جملته لان فرض وقوع الممكن لا يمكن ان يصير
عرضيات للموضوع ذاتاته بل ربما يفيد العلم بان شيئا مما لم يعلم انه من جملته
تلك الذات هو من جملتها فاذا امتنع ان يقال عليه ب فيكون بعض ب ج
بالامكان فيصدق لا شيء من ب ج بالضرورة وبعبارة اخرى لو كانت
ذات ب لا تتصف بج وفرضت متصفة به لكانت من جملة ما يقال عليه ج
فيمتنع ان تتصف ب وكانت ذات ب هي فان قبل الفرض مع انه داخل
في جملة ما يقال عليه ج ما لم يكن داخلا فيها قلنا انه لو دخل شيئا مما يمتنع
ان يتصف بج لكان قد دخل فيها اما لم يكن داخلا فيها الكلي الحكم الكلي في
قولنا لا شيء من ج ب قد تناول مع عدم الفرض لكلها عدا الممتنع وانما صح
لا الفرض ليصير الموضوع به صالحا لان يحكم عليه بان الفرض يقتضي ان
يحكم على ما يفرض بالفعل من جملته ما يمكن ان يحكم عليه وهذه دقيقة اكثر
ما يقع من الخطا في هذه المواضع انما يكون بسبب الغفلة عنها واقتصر بالطائفين
في عكسها على الدوام مستدلا عليه بانه اذا صدق لا شيء من ج ب بالضرورة
فلا شيء من ب ج دائما والا فبعض ب ج بالاطلاق العام فبالافتراض بعض
ج ب كك وهو يناقض الاصل ولا نثبت قدر ما فيها الدوام في الكليات

لا ينفك عن الضرورة فيها تكون العكس دائما يكون بها تكون ضروريا
ما عرفت والضرورية الشايعة اذا كان الامكان جزء محمولها كما مثل به وهو
احتراز عما يكون الامكان جزء محمولها كقولنا بالضرورة كل انسان ممكن
فان كان معها السلب اي حرف السلب جزء المحمول على مثل به نقل ايضا اي كما نقل الامكان
وذلك ليصح العكس لانه جعل المحمول بكليته موضوعا لا جعل بعضه
ولذا ان كان سلب في الموضوع نقل ايضا المثل لنقل ان العكس جعل
الموضوع بكليته محمولا لا جعل بعضه كقولنا بالضرورة كل انسان هو ممكن
ان لا يكون كاتبا فيها وقد يخبط فيه اي في عكس الضرورية الموجبة
كثير من الناس بمعنى انهم ابهم الحال انها لا تنعكس ضرورية الا نادرا
اليه وفي مثل قولك ليس بعض الحيوان انسانا اي وفي السالبة الجزئية
اذا عينت ذلك البعض اي من الحيوان الذي ليس بانسان بان يجعل فرسا
مثلا وجعلت كليا كقولك لا شيء من الفرس بانسان انعكس الى ما قلنا
يعني الى لا شيء من الانسان بفرس وهو المطلوب او تجعل السلب جزء
المحمول فتقول بعض الحيوان هو غير الانسان انعكس الى بعض غير الانسان
حيوان وهو ظاهر غني عن الشرح والا اي وان لم يجعل السالبة الجزئية

٢ فهي بتاتة موجبة ممكنة بالضرورة شيء ما ممكن ان لا يكون كاتبا

كل الموضوع

كليا او معدولة لا تنعكس كما ذهب اليه المتاخرون لصحة قولنا بعض الحيوان ليس
بانسان بالضرورة وعدم صحة قولنا بعض الانسان ليس بحيوان لان شيء من الجهات الوجود
كون كل انسان حيوانا او قولك لا شيء من السرير على الملك لا ينبغي ان تعكس دون
النقل بالكلية اي دون نقل المحمول بكليته لان العكس نقل بكليته لا ببعضه
كما تقدم والا لا يصح وانتقض نقضا على انعكاس السالبة الكلية كلية لعدم
اطراده لتخلف العكس عنها فلا تقول لا شيء من الملك على السرير لظهور بطلانه
بل لا شيء مما على الملك بسرير فلنظر على لا بد من نقلها اذ هي جزء من المحمول
ههنا مع وجوب نقل المحمول بكليته في العكس ومثله لا شيء من الوتد في الحائط
ولا شيء من الماء في الكوز لان في جزء المحمول فيهما ولم ينقل ولهذا كذبا بل
لا شيء مما في الوتد بحائط ولا شيء مما في الماء بكوز ومن هذا يعلم انه لا ينتقض
على انعكاس الموجبة الجزئية مثل قولنا بعض الشيخ كان شابا الصادقة وكذب عكسه
وهو بعض الشاب كان شيخا فان هذا ليس عكسه الصحيح لان كان جزء المحمول في الاصل
ولم ينقل في العكس والصحيح بعض من كان شابا فهو شيخ وامثال العكس والنقيض
والسوالب المهملة البعض اهملها للتنبيه اي على معرفة القوانين المنطقية
اقتداء باصحاب تلك الصنعة من المتقدمين بل من المتاخرين لا الى اجتنا

٢ ملخصا الانعكاس الى لا شيء من الوتد في الحائط ولا من الماء في الكوز

اليه فيما بعد اي من المسائل اللائقة في هذا الكتاب

الضابط السادس

في مباحث متعلقة بالقياس وانقسامه الى الاشكال وحصل الفصل بان القياس
الواحد لا يكون اقل من مقدمتين كما قال هو ان القياس الواحد لا يكون اقل من قضيتين فهذه
بحث وهو انه عما قبله الى حاجة الى اقامة البرهان على هذه الدعوى بعد ما اخذ
في تعريف القياس انه قول مؤلف من قضايا فان ذلك حيث كان ماخوذا في تعريفه
وجب ان القضية الواحدة لا تكون قياسا وجوابه ان الفائدة في ايراد المصنف هذا البرهان
عليها التنبيه انه لا قول يكتسب به مطلوب تصديقي مشتمل على اقل من مقدمتين
سواء كان ذلك القول قياسا او استقراء او غيرهما حتى انه لو لم يأخذ في تعريف
القياس انه قول مؤلف من اكثر من قضية واحدة لدلنا البرهان المذكور على ذلك
كما اجيب به في المنهج لان التكرار لا يندفع وانما يندفع بذلك لو قال لان الحجة لا يكون اقل من
قضيتين ولو لم يتعرض في البرهان النوع القياس بل يجاب بان الفائدة بيان
ان الاصطلاح مستند الى برهان وهو قوله فان القضية الواحدة ان اشتملت
على كل النتيجة اي على طرفيها في شرطية لا بد فيها من وضع اي للمقدم او رفع
اي للتالي بقضية اخرى ليحصل الانتاج وهي المقدمة الاخرى واذا كان ذلك
فقد حصلت مقدمتان وهو القياس الاستثنائي المذكور فيها عين النتيجة

او نقيضها

او نقيضها اما الاول فعند استثناء عين المقدم تكون النتيجة عين التالي المذكور
فيه بالفعل اما الاول وكذا الثاني فعند استثناء نقيض التالي يكون النتيجة نقيض
المقدم المذكور بالفعل فالشرطية على التقديرين مشتملة على طرفي النتيجة
لا عليها لانه انما يصح على التقدير الاول لاشتماله عليها وان لم يكن من حيث
هي نتيجة دون الثاني لاشتماله على نقيضها ولكن لا من حيث هو نقيض
ولهذا قال انما اشتملت على كل النتيجة اي على طرفيها وان لم يقل ان
اشتملت على النتيجة ولفائدة اخرى هي انه ان تعلم منه وجه الحصر
انحصار القياس في قسمين استثنائي واقتراني بعبارة احسن من المشهور
بل يقال القياس ان اشتملت على كل النتيجة اي طرفي النتيجة بالفعل فهو
الاستثنائي والا فالاقتراني وانما كانت احسن من المشهور وهي
ان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي
والا فالاقتراني لاحتياجها الى تاويل اذ ليس المعنى بذلك ان
النتيجة بعينها او نقيضها بعينه مذكورا في القياس بالفعل من حيث
هو نتيجة او نقيض فان ادوات الاتصال والانفصال تخرجها
عن الخبرية واحتمال التصديق والتكذيب والنتيجة ونقيضها خبران

محتملات لها ابل المعنى بذلك انهما مصرح بهما او سقطت اللدولات المذكورة
او قطع النظر عنها وان لم يشتمل القضية الواحدة على شيء من طرفي النتيجة
فلا انتاج اذ لا مناسبة ح بين تلك المقدمة والنتيجة والمحصور لم يذكره
صاحب الكتاب وان اشتملت على احدهما دون الآخر وهو المراد من قوله
وان ناسبت اي القضية الواحدة من المطلوب فلا بد من قضية اخرى تشتمل
على الطرف الآخر ليرتبط احد الطرفين بالآخر وتتم المقدمتان وهو المراد
من قوله فلا بد مما يناسب الجزء الآخر فيكون اي ما يناسب الجزء الآخر قضية
اخرى ويسمى ح القياس اقترانيا وهو الذي لا يكون النتيجة ولا نقيضها
مذكورا فيه بالفعل بل يكون النتيجة مذكورة بالقوة في الكبرى فانا لو قلنا
كل ج ب وكل ب ا المنتج لكل ج ا النتيجة في الكبرى بالقوة لدخول ج تحت ب
فان قيل لم لا يجوز لزوم المطلوب من قضية غير مشتملة عليه ولا على جزئه
ينتقل الذهن فيها اليه على سبيل اللزوم الالتزام كما في العكس وعكس
النقيض قلنا يجاب بانه لا يحصل التصديق بذلك المطلوب الا بعد شعور
الذهن باللزوم ثم لا يكفي ذلك ايضا الا بعد العلم بحصول الملزوم
فيتم اليه مقدمتان ويكون القياس ح استثنائيا بناء على ما اجيب في

في المنحصر لان المنحصر في دلالة الالتزام اللزوم الا شعور الذهن وحصول
اللزوم في الذهن لا العلم بحصوله بل يجاب بالفرق بان القضية المنعكسة مشتملة
على جزئي المطلوب وهو العكس او عكس النقيض وان الذهن لا ينتقل منها اليهما على
سبيل الالتزام كما قد عرفت مالها عند الكلام في تعريف القياس ثم القياس
قد يكون واحدا ويسمى بسيطا وقد يكون اكثر من واحد ويسمى قياسا مركبا ومقدماته
البسيط المطلوب منهما لا بد من تنتين واليه اشار بقوله ولا قياس من
من اكثر من قضيتين اما ان يكون اقترانيا سواء كان حمليا او شرطيا فلقوله
فان المطلوب له جزءان هما موضوعه ومحموله ان كانت حملية او مقدم
وتال ان كانت متصلة او غيرهما مما يجري مجراهما ان كانت منفصلة
فاذا ناسب كل واحد من القضيتين جزءا فلا امكان لانضمام الثالثة وهو
واضح واما ان كان استثنائيا فلقوله وفي الشرطية اي وفي القياسات
الشرطية وهي اما اقترانية او استثنائية لا مزيد للعدد على تنتين اما في
في الاقترانية فلان الشرطي له الاجزاء فاذا ناسب كل من
القضيتين جزءا فلا امكان لانضمام الثالثة واما في الاستثنائية فلانه
لم يبق الا الاستثناء في الاستثنائيات وبالمقدمة الاستثنائية تم

القياس دون الاحتياج الى ثالثة وفي قوله وفي الشرطية لم يبق الا
الاستثناء في الاستثنائيات تعريض بان في الشرطية الاقترانية لم يبق
شيء يحتاج الى مقدمة اخرى لان مزيد المقدمات على تنتين والغرض في
كلامه اشعار ان حكم الاقتراني في الشرطي هذا حكم القياس البسيط
واما مقدمات المركب فيزيد على تنتين لانه قياس مركب من مقدمات ينتج بعضها
نتيجة ثم تركب النتيجة مع اخرى لينتج مقدمة اخرى وهكذا الى ان تصل
الى المطلوب او المطوي وهو اما موصول ذكر فيه النتيجة بالفعل مرة
مرة على انها نتيجة قياس سابق واخرى على انها مقدمة قياس
لاحق كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ثم قلنا كل ج ا وكل ا د فكل
ج د وهو المطلوب او فعل هكذا الى ان ينتهي اليه واما مفصول
طويت فيه النتائج غير المطلوب كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا وكل
ا د وهو المراد من قوله بل يجوز ان يكون قياسا كثيرة مبنية لمقدمتي
قياس واحد والقضية اذا صارت جزء القياس يسمى مقدمة وقبل
صيرورتها لا يسمى مقدمة بل قضية فكل مقدمة قضية دون العكس
ولهذا المعنى قيل في تعريف القياس انه قول مؤلف من مقدمات لا ابا

من الدور هذا هو المشهور لكن لو فسر المقدمة بانها قضية جعلت
جزء حجة اندفع الدور ولا بد من اشتراك مقدمتي الاقتراني في
الحد الاوسط والا لم يرتبط الاكبر بالاصغر والاوسط هو المتكرر
في المقدمتين المحذوف في النتيجة وانما سمي به لانه واسطة بين حدي
المطلوب في تبيين الحكم باحدهما على الآخر وكل واحد من موضوع
المقدمة يسمى حدا لان المحكوم عليه في المطلوب يسمى حدا اصغر لكونه
جزئيا تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي الايجابي
والمحكوم به حدا اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب او لان
الموضوع اخس من المحمول لانه بمنزلة المادة والمحمول اشرف من الموضوع
لانه بمنزلة الصورة فسمي الاخس بالاصغر والاشرف بالاكبر ويسمى
الاصغر والاكبر الطرفين والراسين والمقدمة التي فيها
الاصغر الصغرى والتي فيها الاكبر الكبرى والهيئة الحاصلة من وضع
الحد الاوسط مع الحدين الآخرين اعني الاصغر والاكبر شكلا
وتركيب الصغرى مع الكبرى قرينة وضربا والقرينة بالنسبة
الى اللازم عنها لذاتها قياسا واللازم بالنسبة اليها نتيجة

ورد فالبحث وفي للبعض اللزوم ان قبله يسمى مطلوبا ان قبلة يسمى
مطلوبا **واعلم** انه كما هذا يختص بالتركيب من حمليتين وعليه يقاس ما
تركب من شرطيتين ومن شرطية وحملية ان المقدم والتالي في حكم
الموضوع والمحمول وكذا الحال في التقسيم الى الاشكال وهي اربعة
لان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين اما ان يكون محمولا
في الصغرى موضوعا للكبرى وهو الشكل الاول لان اللزوم ما يلزم
عند لزوم نتيجة ولزوم ما يلزم عن غيره من الاشكال التي لكن بل
يتبين بهذا الشكل وما يتبين به غيره فهو قبل ذلك لا محالة فيكون
اولا نحو كل **ج ب** وكل **ب ا** وهو القريب من الطبع جدا ولهذا يسمى
السياق الاتم اذ قياسية ضروبه المنتجة بينة بذاتها لا يحتاج الى
حجة او محمولا فيهما وهو الثاني لو افتقر الى الاول في اشرف مقدميه
وهو الصغرى لانها لا تكون الا موجبة نحو كل **ج ب** ولا شيء من **ا ب**
او موضوعا فيهما وهو الشكل الثالث لو افتقر الى الاولى في اخس مقدميه
وهو الكبرى لانها قد تكون سالبة مع ان الايجاب اشرف من السلب نحو
كل **ب ج** وكل **ب ا** او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل

الرابع

الرابع نحو كل **ب ج** وكل **ا ب** او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى
وهو البعيد عن الطبع جدا لكن الفكر الاول في المنقدمتين ولهذا
سماه السياق البعيد واهمله المعلم الاول وغيره من القدماء واليه
الاشارة بقوله والشركة للاول ان يقع في محمول احديهما وموضوع
الاخرى وهو يتناول الشكل الاول والرابع لانه ان كانت الشركة في محمول
الصغرى وموضوع الكبرى فهو الاول وان كانت على العكس فهو
الرابع او موضوعهما وهو الثالث او محمولهما وهو الثاني وغير الاوسط
من الحدين طرفا والنتيجة تحصل من الطرفين وبحذف الاوسط
فان كان الحد المتكرر اعني الاوسط موضوع المقدمة الاولى ومحمول
الثانية فهو السياق البعيد الذي لا يتفطن لقياسيته من نفسه في
خلاف الثاني والثالث فان الطبع الصحيح يكاد يتفطن لقياسيتهما
قبل ان تبين ذلك اولا ويكاد يبادر ذلك ليسبق الذهن من نفسه
فيلحظ المنتجة قياسيته عن قرب فلما اذا قلنا في التالي كل **ج ب** ولا شيء
من **ا ب** فالفطرة السليمة يتفطن الى الذي هو **ب** فاما اذا قلنا
في التالي كل **ج ب** لا يكون الذي ليس **ب فج** ليس **ا** واذا قلنا في الثالث كل

ب ج وكل **ب ا** تفطنت النفس لان **ب** هو **ج** وهو **ا** فشيء مما هو **ج** هو **ا**
قبل بيانها بالرد الى الاول او بغيره وكذلك الرابع ولهذا اصار لهما قبول
ولها اطراح لا بمجرد الكلفة على ما قيل من ان كلا من الثاني والثالث يرتد
الى الاول بعكس واحد وهذا فقط يحتاج الى عكسين فان في ثاني الثاني
نوع ابعد وفي رابع الثالث خامسة من كلفة العكس على ما ذكر فلكان
حذفه لمجرد ذلك لم يحذف او الاعتبار وحيث لم يعم دل على ان الحذف
لعدم تفطن قياسيته من نفسه على ما قال والتام من الاقترانيات اما يكون
الاوسط محمول الاولى فيه وموضوع الثانية وهو السياق الاتم
لما ذكرنا وههنا دقيقة اشراقية **اعلم** ان الفرق بين السلب انما كان
في القضيتين الموجبة وذلك بمقابلهما للنسبة الايجابية والمعنى ان الفرق بين الموجبة المعدولة
بان يكون جزء محمولها او موضوعها والسالبة البسيطة هو ان الاول لا يصح على المعدوم اذ لا بد للاثبات
وبين السالبة الحاصلة من ان يكون على ثابت بخلاف الثاني فان النفي يجوز على المنفي وفي اكثر
الاعيان السلب الصحيح هو في الاعيان النسخ عن المنفي ولهذا يصح قولك زيد المعدوم ليس هو في الاعيان
لا بصيرا وليس معنى هذا الكلام ما يسبق منه الى الفهم وهو ان موضوع
السالبة اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما
بحيث ان يكون معدوما في الخارج بدون موضوع الموجبة
على ما ظن وعليه كون السالبة اعم

في الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال ولان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل في وجود
او ذهن دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة ايضا لا بد وان يكون كذلك
بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع غير الثابت اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على معنى
ان العقل يعتبر هذا في السلب بخلاف الاثبات فانه وان صح على الموضوع غير الثابت
لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان الاثبات يقتضي
ثبوت شيء حتى يثبت له شيء فلا يصح ان يقال المعدوم من حيث هو معدوم
ليس بفلان ولا يصح ان يقال انه من حيث هو معدوم فلان بل من حيث هو
معدوم فلان بل من حيث له ثبوت في الذهن ولجواز نفي كل ما هو غير ثابت
عنه من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل ما يثبت عليه من تلك
الحيثية بل اثبات شيء ما يثبت عليه من تلك الجهة اللهم الا اذا كان شيئا
عدميا او محالا فقيل ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة ولغفلة
الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها وغموضها ظن ان العموم انما هو لجواز
كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك
الا ان يأول بما ذكرنا ويبقى ما يفهم منه ان السلب يصح من المعدوم
من حيث هو معدوم دون الايجاب فيستقيم ويندفع الاشكال عنه

عن كلامهم فيمحص مما ذكرنا ان المراد بوجود الموضوع في الموجبة
والسالبة شيء واحد وهو تمثله موجودا او وهم ليحكم عليه بحسب تمثله وان
السالبة البسيطة انما يكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها
غير ثابت واخذ من حيث هو غير ثابت او منتف لتوقف ثبات الشيء للشيء
على ثبوته في نفسه واما ان لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل اخذ من
حيث ان له ثبوتا في الذهن ليمكن اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها
من حيث له ثبوت فيتلازمان لكن نحن لا نأخذ موضوع السالبة من حيث
هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اي متمثل في وجود او وهم على
ماهو المصطلح والمتعارف وعلى هذا يتلازمان في جميع القضايا شخصية
كانت او محصورة لكن المصنف لما ذهب الى الحيثية التي غفل عنها الجمهور
لم يحكم بتلازمهما في جميع القضايا بل حكم بتلازمهما في المحصورة دون
الشخصية بناء على ما ذهب اليه من اشتمال موضوع المحصورة على عقد حمل
العنوان عليه افرادا لا اقتضاء هذا الحمل ثبوت الموضوع او تمثله في وجود
او وهم لان اثبات الشيء للشيء فرع على ثبوته وامتناع اخذه غير ثابت
من حيث هو غير ثابت لكونه ثابتا يتلازمان في المحصورات دون

الاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت

التخصيص

الشخصيات لخلوها عن هذا العقد والى هذا اشار بقوله ولكن هذا الفرق
انما يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة وهي المحصورات فانك اذا قلت
كل انسان هو غير حجر او لا شيء من الانسان بحجر فهو حكم على كل واحد واحد
من الموصوفات بالانسانية فيهما اي في الموجبة المعدولة والسالبة
البسيطة لكن الموجبة تشتمل على عقدي حمل اولهما حمل العنوان وثانيهما
حمل المحمول والسالبة وان خلت عن العقد الثاني الذي هو للمحمول ما فيها الخ
عن العقد الاول الذي للموضوع العنواني واليه اشار بقوله وانما
هو للمحمول اي للمحمول الذي هو العقد الثاني لا للانسانية التي
هي العقد الاول واذا لم يخل السالبة عن عقد ايجابي يستدعي الموضوع
موجود اذ لا اثبات الا على ثابت استحال صدقها على الموضوع
المعدوم واستوت مع الموجبة المعدولة في انهما لا يصدقان الا اذا
كان موضوعهما موجودا في الخارج ان حكم بثبوت المحمول والعنوان
في الخارج وان لم يحكم بثبوتهما في الخارج فلا يتوقف صدقهما
على موضوع موجود في الخارج بل على ثابت في الذهن والفرض انهما
متساويان في اقتضاء موضوع في الخارج وعدمه واذا استويا فيه

فحيث يقتضي الموجبة المعدولة وجود الموضوع في الخارج كما في قولنا كل
انسان هو غير حجر اقتضت السالبة كقولنا لا شيء من الانسان بحجر كذلك وبالعكس
لاستحالة ان يكون موضوع السالبة اعم من موضوع موجبة بعد اتحادهما
في العنوان ولذلك قال فلا بد وان يكون الموصوفات بالانسانية متحققة
اي في الخارج حتى يصح ان تكون موصوفة بها اي بالانسانية في الخارج
او في الذهن ولان انتفاء الفرق بينهما انما كان لاشتمال المحصورات على
العقد الاول كما قررنا وقد خلت الشخصيات عنه لان موضوعها لكونه جزئيا
حقيقيا اما علم او ما يجري مجراه ولا يصح حمل اسم الشيء عليه على ما صرح به المصنف
افترقتا في الشخصيات واستويا في المحصورات فهذا تقرير الدقيقة الاشراقية
وكانه مما تفرد به صاحب الكتاب اذ لم اجد في كلام غيره واورد اشكال على
ظاهر كلامه لاشعاره باقتضاء السالبة وجود الموضوع في الخارج وهو
انه وافق على ان الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية فلو فرضنا موضوعهما
معدوما كاذبتا واجتمع النقيضان على الكذب وهو ممتنع فيلزم صدق احد
القولين ويلزم منه اما ان السالبة للقولين على الكل تصدق في الموضوع
المعدوم واما ان الجزئية الموجبة لا يناقضها واجيب بان ذلك انما يلزم

انه لو

انه لو كان الحكم بالمحمول على كل ما صدق عليه الموضوع في الخارج ح لا يكون
السالبة الكلية والموجبة الجزئية متناقضتين على هذا التقدير ونحن لا نريد
الا كل ما صدق عليه الموضوع كيف كان من غير تقييد باحد الوجودين كما قد علمت
فاندفع الاشكال وانت تعرف مما قررنا ان الاشكال غير وارد من اصله
وهو ظاهر فان قيل ان كان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة
لم يلزم التناقض لتباين مفهومي افرادهما وان لم يكن اعم زال الفرق قلنا هو
اعم باعتبار المذكور وكما لا يلزم منه تباين الافراد اذ العموم بمعنى وهذا لا يستلزمه
وليس اعم افرادا ولا يلزم منه زوال الفرق لكونه اعم اعتبارا وافادا
زال الفرق فيجعل السلب في المحيطة جزء المحمول او الموضوع حتى لا يكون
لنا قضية الا موجبة ان اريد بالموجبة موجبة لا توافق السالبة في
الموضوع والمحمول على ما هو المصطلح عليه ههنا فهذا انما يصح جعل
السلب جزء المحمول لضرورة بعض الانسان الذي هو بصير الى بعض الانسان
لا جزء الموضوع لضرورة بعض الانسان الذي هو بصير الى بعض الانسان لا بصير
وان اريد بالموجبة موجبة كيف كانت اي سواء وافقت السالبة في
الطرفين او خالفت صح ولكن فيه بعد من جهة الاصطلاح ومن جهة

انا الفرض وهو كون السالبة البسيطة مساوية للموجبة المعدولة
لا يحصل بما ذكرتم وان قيل يحصل بان المحكي بعض اللا بصير انسان
الى بعض الانسان اللا بصير قلنا فاد انه ادعاء على المحمول او لا من غير تطويل اللفظ بدو
فيه والظاهر انه لفظة او الموضوع من زيغ البصر او طغيان القلم
ولا يقع الخبط في نقل الاجزاء في مقدمات الاقيسة ولان السلب له
مدخل في كون القضية السالبة قضية اذ هو جزء النسبة التصديقية على ما سبق
فلا يحذف و الا لا ينتفي تلك القضية قضية لانتفاء جزئها بل فنجعله
جزء الموجبة لا بان يجعل حرف السلب مع الاجزاء بل لما ذكره هو قوله
كيف وقد عرفت ان الايجاب الامتناع يعني عن ذكر السلب الضروري
والممكن ايجابه وسلبه سواء وعلى هذا التصير القضايا كلها موجبة كلية
ضرورية والسياقات الاتم يعني الشكل الاول ضربا واحدا وهو كل
ج ب بتة وكل ب ا بتة فينتج كل ج ا بتة وانما كان كذلك لان شرط
الشكل الاول في الانتاج موجبة الصغرى و الا لم يندرج الاصغر
في موضوع الكبرى ولم يتعد اليه الحكم من الاوسط وكلية
الكبرى والا لجاز ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه

بالاكبر

بالاكبر نحو بعض الحيوان ناهق غير البعض المحكوم به على الاصغر نحو كل انسان
حيوان فلا يتحد الوسط ولا يتعدى الحكم ولهذا لم ينتج بعض الانسان
ناهق لكن لما كانت المحصورات اربعا والضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل
ستة عشر الحاصل من ضرب الاربع في الاربع اسقط اشتراط موجبة الصغرى
ثمانية اضرب وهي الحاصل من الصغرى السالبة الكلية والجزئية مع المحصورات
الاربع واشتراط كلية الكبرى اربعة اخرى هي الحاصل من الكبرى الجزئية
الموجبة والسالبة مع الموجبتين صغرى وبقيت الضروب المنتجة اربعة الاول
من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية نحو كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا والثاني من كلية
موجبة صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج كلية سالبة نحو كل ج ب ولا شيء من ب ا
فلا شيء من ج ا والثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة
جزئية نحو بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا
ثم لما صارت الجزئية كلية والسالبة موجبة وغير الضرورية ضرورية وانحصرت
القضايا في الموجبة الكلية الضرورية وهذا الضرب اي الاول من الاول
ينتجها اكتفى به لاستغنائه بعده عن غيره من الضروب الثلثة المنتجة للجزئيتين و

والسالبة الكلية ولا يخفى بعد الاطلاع على ما مر قوله وان كانت المقدمة
جزئية فيجعلها مستغرقة كما سبق مثلا ان يكون بعض الحيوان ناطقا وكل ناطق
ضاحك مثلا فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما وان
كان معها وليكن د فيقع كل د ناطق وكل ناطق كذا على ما سبق اي كل ناطق
ضاحك فينتج كل د ضاحك ثم لا يحتاج الى ان نقول وبعض الحيوان د على انه مقدمة
اخرى فيضمها الى قولنا كل د ضاحك لينتج بعض الحيوان ضاحك وانما قال على
انه مقدمة اخرى لانها ليست قضية حقيقية فان حمل ووضع الا د اسم ذلك
البعض من الحيوان فكيف يحمل عليه اسمه وهذا هو الذي قلنا انه سيصرح به ولهذا لا يخفى
على الفطن وان كان ثم سلب فليجعل جزءا كما مضى فيقع كل انسان لا حيوان وكل
حيوان فهو جسم ينتج ان كل انسان هو غير جسم فلا يحتاج الى تكثير ضروب وحذف
بعض واعتبار بعض ثم لما كان الطرف الاخر اي الاكبر يتعدى الى الطرف
الاول اي الاصغر بتوسط الاوسط فالجهات في القضية الضرورية البتاتة
يجعل جزء المحمول في الكل مستويا وفي احدهما فيتعدى الى الاصغر اي الحكم
من الاكبر اليه بتلك الجهة مثلا ان كل انسان بالضرورة هو ممكن للكتابة وكل
ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشي لم يحتاج الى

ينتج ان كل انسان بالضرورة هو واجب الحيوانية او ممكن المشي م

تطويل

تطويل كثير في المختلطات يعني ما ذهب اليه المشاؤون بل الضابط الاشراقي مقنع
وانما سماه اشراقيا اما لكونه معلوما بالكشف او لكونه منسوبا الى الحكماء الشرق
والسياقان الاخران اي الشكل الثاني والثالث ذاتيان لهذا السياق اي
للشكل الاول لانهما فرعان له لا ينتجان الا بردهما اليه واشير اليهما اشارة خفيفة
على طريقة المشائين ثم نبين ما ذكره فيهما على طريقة الاشراقيين فنقول
الشكل الثاني شرطه اختلاف مقدمتيه في الكيف والا لحصل الاختلاف
الموجب للعقم وهو صدق القياس مع ايجاب النتيجة تارة ومع سلبها
اخرى ومع سلبها اخرى لاشتراك المتوافقين والمتباينين في لازم
واحد ايجابي وسلبي مع امتناع السلب في المتوافقين والايجاب في المتباينين
وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية جاز توافق الطرفين كما اذا سلب احد
النوعين عن الاخر وحمل على بعض جنسهما او حمل الفصل على نوعه وسلب
عن بعض جنسه وتباينهما ايضا كما اذا حمل النوع المسلوب عن الاخر على بعض
فصله او سلب الفصل المحمول على نوعه عن بعض نوع اخر وعند اعتبار
الشرطين يبقى الضروب المنتجة ايضا اربعة لانتاج الكبرى الموجبة الكلية
مع السالبتين والكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين الاولى من كليتين و

ينتج سالبة كلية كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا الثاني من كليتين
والكبرى منهما موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا
الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض
ج ب ولا شيء من ا ب فبعض ج ليس هو ا الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ليس هو ب وكل ا ب فبعض ج
ليس هو ا وبيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما
يناقض الصغرى وبعكس الكبرى في الاول والثاني وبالافتراض في الثالث وهو
فرض موضوع المقدمة الجزئية الموجبة او السالبة بعينه التي كلية ويحصل المطلوب
من قياسين احدهما من الشكل الاول والآخر من هذا الشكل بعينه وبعكس الكليتين
وبعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة في الثاني ويمكن بيان الرابع
بالافتراض ايضا بان تفرض البعض من ج الذي ليس هو ب د فيكون لا شيء من
د ب لانقلاب الجزئية كلية محفوظة الجهة وكل ا ب فلا شيء من د ا من هذا الشكل
بعينه ثم نضم اليه مقدمة اخرى لزمت من ذلك الفرض وهو بعض ج د على
انهما اسمان مترادفان الا على جهة الحمل الحقيقي فنقول بعض ج د ولا شيء من د ا
فليس كل ج ا من رابع الاول وقد طعن في استعمال الافتراض في هذا الضرب بان

صغراه سالبة فيجوز صدقها اذا كانت سالبة بسبب كذب الموضوع فلا يصدق بعض
ج د لان الموجبة يستدعي صدقها وجود الموضوع وهذا الطاعن وان
كان من الفضلاء الاكابر فكلامه ضعيف لان مفهوم كل قضية
جزئية يحمل على كل واحد منهما حملا ايجابيا سواء كانت موجودة او لم يكن ونحن لا نوجب
وجود الموضوع في الموجبة الصادقة الا على تقدير ان نحكم فيهما بثبوت المحمول
في الخارج اما على غير هذا الوجه فلا لانه يصدق كل ممتنع كذا ولو لم يوجد
شيء من الممتنعات ومن تحقق الاصول السابقة في الحمل والوضع لم يشتبه عليه
ذلك ونقول ان لم يكن لج وجود فيصدق لا شيء من ج ا ضرورة كذب نقيضه
وهو بعض ج ا ضرورة كذبه لعدم الموضوع وح يصدق ليس بعض ج ا
لاستلزام صدق الكلية صدق الجزئية وهو المطلوب وان كان لج وجود تم
برهان الافتراض ويلزم صدق بعض ج ليس ا فالمطلوب لازم سواء كان
لج وجود اولا واما الشكل الثالث فشرطه موجبة الصغرى لانها لو كانت
سالبة جاز توافق الطرفين بان سلب النوع وفصله عما يباين جنسه او سلب
احد النوعين عن الآخر وحمل فصله عليه وكلية احدى مقدمتيه والا
لجاز ان يكون البعض المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر

فلا يحصل الاندراج وضروبه المنتجة ستة هي الحاصلة من الصغرى
الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين
ولمية لا يخفى على الفطن الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية
كقولنا كل ب ج وكل ب ا فبعض ج ا الثاني من كليتين والصغرى موجبة ينتج
سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا ولا يلزم العموم
في هذين الضربين كليا لاحتمال ان يكون الاصغر اعم من الاوسط ويكون
الاوسط في الضرب الاول مساويا للاكبر وفي الضرب الثاني مشاركا
للاكبر في الاندراج تحت الاصغر حتى يجب ان يكون الاصغر في الضرب — ٢ اعم من الاكبر في كل واحد من الضربين فيمتنع حمل الاكبر بالايجاب على كل الاصغر ٢
الاول وبالسلب في الضرب الثاني مثال الاول قولنا كل انسان حيوان وكل
انسان ناطق ومثال الثاني اذا بدلنا بالكبرى قولنا لا شيء من الانسان بفرس
ولا يصدق كل حيوان ناطق ولا لا شيء من الحيوان بفرس ومتى لم ينتج هذان
الضربان النتيجة الكلية لم ينتجها شيء من الضروب الباقية لكون كل من
الاربعة الباقية اعم من كل واحد من هذين الثالث من موجبتين والصغرى
جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض ب ج وكل ب ا فبعض ج ا الرابع
من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض

ب ا فبعض ج ا الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس هو ا السادس من موجبة
كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض
ب ليس هو ا فبعض ج ليس هو ا بيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة
الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى وبعكس الصغرى في الثلثة الاول
والخامس وعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة في الرابع و
بالافتراض في الذي احدى مقدمتيه موجبة جزئية وفي السادس
لو كانت السالبة المستعملة فيه مركبة اولا لما تقدم فظهر ان هذا الشكل
لا ينتج الا جزئية كما ان الثاني لا ينتج الا سالبة فهذه طريقة المشائين
في بيان الحاجة لكلي الثاني والثالث وعلة ضروبهما وشرائطهما
الى غير ذلك واما طريقة الاشراقيين في بيان الثاني فهي المشار اليه
بقوله وههنا قاعدة وهي انه اذا كانت قضيتان موجبتان محتملتا
الموضوع يستحيل اثبات محمول احديهما على الاخرى ايجابا على موضوع
الاخرى من جميع الوجوه نحو كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحيوان
او من وجه واحد نحو كل صهال فرس ولا شيء من الانسان بفرس والف

القريب لا يباين الانسان من جميع الوجوه كما يباين الحيوان الا انه بل من وجه دون وجه
وهو كونه صهالا فيعلم يقينا انه لو كان احدهما اى احد الموضوعين مما يتصور ان
يدخل تحت الاخر استحال الحمل عليه اى على الموضوع الداخل تحت الاخر محمولها اى
محمول الاخر لان المحمول على المحمول على الشئ محمول على ذلك الشئ فيمتنع اذا ان
يوصف احدهما اى احد الموضوعين بالاخر اى بان يجعل موضوعا في النتيجة وايجابا
حمل هيهنا فالنتيجة ضرورية تباينه نحو بالضرورة لا شئ من الانسان بالكاتب ولا شئ
من الكاتب بانسان وكذا لا شئ من الصهال بانسان ولا شئ من الانسان بصهال
لامتناع حمل محموليهما او وجوب السلب فيهما اى وانما كانت نتيجة هاتين القضيتين
ضرورية تباينه لامتناع حمل محمول هذه النتيجة وهو احد الموضوعين
على موضوعها وهو الموضوع الاخر او لوجوب سلب احد الموضوعين
على الاخر لتباينهما فانا نكون في المقدمتين من جهتي ايجاب او سلب محمول
المحمول مثل قولنا كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وما من جعلها فيهما ايجاب
سلب الضرورة عن جزء المحمول بان جعل بدله الامتناع فيعلم ان الانسان بال
ضرورة ممتنع الحجرية ولا يشترط اتحاد المحمول اتحادا تاما من جميع الوجوه
في هذا السياق خاصة اى لزوم النتيجة عن المشتركين في محمول غير متحد

من جميع الوجوه كممكن الكتابة لا يشترط اتحاد المحمول في هذا السياق وهو
الشكل الثاني من جميع الوجوه كما ذهب اليه المشاؤون ومعنى قوله ايضا
انه لا يشترط اتحاد المحمول في هذا الشكل كما لا يشترط اختلاف مقدمتيه في
عند الاشراقيين بخلافهما عند المشائين بل اما يعتبر الشركة فيما وراء
الجهة المجعولة جزء المحمول كاشتراك المحمولين المذكورين في الكتابة التي
هي وراء الجهة المجعولة جزء المحمول وهي الممكن في الاولى والممتنع في الثانية
ويجوز تغاير جهتي القضيتين فيما يجاء في هذا السياق وهو الشكل
الثاني ويخرج من السياق الاول اى بيانه بالشكل الاول وكقصد
البيان ان هذين القولين قضيتان استحال الحمل على موضوع احدهما ما امكن على
موضوع الاخرى وكل قضيتين استحال الحمل على موضوع احدهما ما امكن على
موضوع الاخرى فموضوعاهما بالضرورة متباينان ينتج ان هذين
القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان وكذا اى وكذا
يلزم تباين الموضوعين اذا كان في التباين محمول احدهما ممكن النسبة
نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وفي الاخرى واجب النسبة نحو كل
حجر بالضرورة غير كاتب وانما يلزم تباين الموضوعين لكون القضيتين بالصفة

اى ما هو محمول في الاصل

المذكورة اذ يستحيل على موضوع احديهما ما امكن على موضوع الاخرى فان وجوب السلب يمنع
على الاولى اى على موضوع الاولى فالامكان على الاخرى اى على موضوع الاخرى ولهذا
لا يصدق بالضرورة كل انسان كاتب ولا بالامكان كل حجر غير كاتب واذا لزم تباين الموضوعين
كانت النتيجة ضرورية سالبة نحو لا شئ من الحجر بانسان بالضرورة وكذلك اى وكذا السالبة اذا
كان محمول احديهما واجب النسبة نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة والاخرى ممتنع النسبة
نحو كل حجر بالضرورة ممتنع الكتابة فكان على ما قلنا من لزوم تباين الموضوعين وانتاج النتيجة
الضرورية وهي ان لا انسان بالضرورة ممتنع الحجرية كما ذكر وان كان في هذا السياق جزئية
فلتجعل كلية كما سبق لتصير القضايا المستعملة فيه كلها محيطة كلية موجبة ضرورية
السلب جزء المحمول سالبة لضرورة الجهة جزءا منه ولسنا نحتاج ان نعمل في اخذ مثل
العلوم هذا العمل وهي جعل الجزئي كليا والسالب موجبا وغير الضروري ضروريا اذ اعملنا
القانون اى جعل كل واحد من الثلاثة اخرى هيهنا فكل مقدمتين صادقتين على هذا
القانون وهو كونهما مختلفي الموضوع بحيث يستحيل اثبات محمول احديهما على موضوع
الاخرى سواء كانت احديهما موجبة او كلية او ضرورية والاخرى سالبة او جزئية
او غير ضرورية علمنا ان حالهما كما سبق اى من كونهما محيطتين موجبتين ضروريتين
يستحيل اثبات محمول احديهما لموضوع الاخرى ومستلزمتين لتباين الموضوعين

وانتاج النتيجة الضرورية ولهذا اكتفينا في هذا السياق وتركنا التطويل
اى تطويل المشائين على اصحاب الضروب وهي انها المنتج منها الضرب
والبيان اى في بيان انتاج الضروب والخلط اى الاختلاط ولهذا
اى ولهذا السياق يخرج اى يبان من الشرطيات من انه لو كان موضوعا
هاتين المقدمتين مما يصح دخول احدهما في الاخر فما وجب على جزئيات
احدهما ما امكن على جزئيات الاخر او امتنع وبيتني نقيض التالي وهو انه
على جزئيات احدهما ما امكن او امتنع على جزئيات الاخر لنقيض المقدم وهو
موضوع هاتين المقدمتين مما يمتنع دخول احدهما في الاخر فهذه
طريقة الاشراقيين في بيان الشكل الثاني واما طريقتهم في بيان الشكل
الثالث فقوله قاعدة واذا وجدنا شيئا واحدا معينا كما في الاوسط
في الثالث وصف بمحمولين اى بمحمول الصغرى وهو الاصغر ومحمول
الكبرى وهو الاكبر علمنا ان شيئا واحدا من احد المحمولين اى من
الاصغر موصوف بالمحمول الاخر اى بالاكبر ضرورة مثل ان يكون
زيد حيوانا وشيئا انسانا فعلمنا ان شيئا من الحيوان انسانا او شيئا
من الانسان حيوانا على اى طريق كان اى في اى المقدمتين والمعنى

المقدم

انه سواء كان بعض الحيوان صغرى وبعض الحيوان انسانا كبرى او كان بالعكس
فانه ينتج الثالث الاول ينتج ان شيئا من الحيوان انسان والثاني ان شيئا
من الانسان حيوان وان كان هذا الشيء المعين اي الاوسط معنى عاما
اي كليا كالانسان لا جزئيا كزيد على ما هو في المثال الاول فيجعل مستغرقا
اي للجزئيات لتصير الصغرى والكبرى كليتين كقولنا كل انسان
حيوان وكل انسان ناطق فصار هذا الحصر لشيء معين موصوف بالامرين
اي بالحيوان والناطق فيلزم ان يكون شيء من احدهما هو الآخر
اي بعض الحيوان ناطق وهو المطلوب واذا كان بعض من شيء موصوفا
باحد المحمولين كقولنا بعض الحيوان انسان او كليهما كقولنا بعض
الانسان كاتب بالفعل وبعض الانسان ضاحك بالفعل وعني اي بالبعض
البعض فيجعله مستغرقا كان هذا او هو كون الحصر لشيء معين موصوف
بالامرين حاله ونجعل السلب جزء المحمول فينقل الى النتيجة نحو كل
انسان حيوان وكل انسان فهو غير الحجر لينتج ان بعض الحيوان فهو غير حجر ويكون
اي بعد جعل السلب جزء المحمول الاوسط موصوفا بالطرفين في جميع
المواضع في هذا السياق دون الحاجة الى السالبة اذا كان المقدمتان

فبهما السلبان فجعل السلبان جزء المحمول صح ايضا كما في قولك كل انسان هو لا
طائر وكل انسان هو لا فرس جاءت النتيجة موجبة وهو ان شيئا مما يوصف
بانه لا طائر هو لا فرس وهو ظاهر غني عن الشرح وان كان احدى المقدمتين
مستوفية كقولك كل انسان حيوان والاخرى غير مستوفية نحو بعض الانسان كاتب
بالفعل بعد الشركة في الموضوع يجوز اشارة الى ان هذا الشكل لا يحتاج الى كلية
الكبرى بل يكفي كلية احدى المقدمتين فان البعض داخل في الكل فيتحقق كون شيء
واحد موصوفا بالمحمولين ويلزم اتصاف شيء من احد المحمولين بالآخر وهو المط
ولا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر في هذا الحمل السياق اي
ولا ينتج هذا الشكل كليا فان المحمولين او احدهما عاما يكون اعم من الموضوع
الذي هو الاوسط من الطرف الآخر مثال الاول كل انسان جسم وكل انسان
حيوان ومثال الثاني كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فلا يلزم اتصاف كل
احدهما بالآخر نحو كل جسم حيوان وكل حيوان ناطق بل شيء من احدهما هو الآخر
نحو بعض الجسم حيوان وبعض الحيوان ناطق واذا جعلنا الجهات والسلوب
اجزاء المحمول في المقدمتين حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات
بحصول الاكتفاء بضرب واحد وهو الاول لرجوع القضايا كلها الى

الضرورية ومداره اي ومدار هذا الشكل على امر واحد وهو تيقن
اتصاف شيء واحد هو الاوسط الموضوع في المقدمتين بشيئين هما الاصغر
والاكبر وموجباته وبيان من الشكل الاول هو ان هذين القولين اي
الصغرى والكبرى قضيتان فيهما ان شيء ما وصف بكلي المحمولين وكل
قضيتين فيهما ان شيء ما وصف بكلي المحمولين فبعض موصوفات احد المحمولين
يوصف بالآخر فهذان القولان هكذا اي ما الحكم اي بعض موصوفات
احدهما محمولهما يوصف بالآخر وقد انحذف عنا التطويلات اي التي
ذكرها المتاخرون من تكثير الضروب وبيانها والاختلاطات ونحو ذلك

فصل في بيان الاقترانات الشرطية والشرطيات ايضا قد يؤلف منها
اقيسة اقترانية كما قد الف من الحمليات واليه الاشارة بقوله ايضا
واقسامها خمسة لانها اما ان تركب من المتصلتين او المنفصلتين او الحملي
والمتصل او الحملي والمنفصل او المتصل والمنفصل والاقرب الى الطبع
هو المركب من المتصلتين والاوسط اما جزء تام من كل واحدة من المقدمتين
او غير تام من كل منهما او تام من كل منهما او تام من احديهما غير تام من الاخرى
فان كان تاما من كل منهما وينعقد فيه الاشكال الاربعة لانه ان كان تاليا

في الصغرى مقدما في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان بالعكس فهو
الرابع وان كان تاليا فيهما فهو الثاني وان كان مقدما فيهما فهو الثالث
كقولك في المتصلات اي الاقتراني المركب من المتصلات والشركة في جزء تام
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالكواكب
مخفية ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب مخفية لان نتيجة هذا القسم
متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتاليها تالي الكبرى وانما ذكر هذا
الضرب دون غيره لانه لم يذكر في هذا الكتاب الا المهمات وهي ما يكون
كثير الاستعمال ولهذا لم يذكر ايضا المركب من المنفصلتين ومن المنفصل
والحملي ومن المنفصل والمتصل لقلة استعماله بالنسبة الى القسم الثالث
المركب من الحملي والمتصل ولهذا ذكره وقد تشكل على هذا الاقتران بان
ملازمة الكبرى في نفس الامر ممنوعة اذ لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر
ان كان ممتنعا في نفسه وتمثل عليه من افضل الاشكال وهو الاول
بانه كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا فهو سواد وكلما كان سوادا
لم يكن بياضا وجوابه ان الاوسط ان وقع في الكبرى كوقوعه في الكبرى
كوقوعه في الصغرى كان انتاج بينا لان النتيجة يلزم بكذب الكبرى

ح وان لم يقع كالسواد الماخوذ الصغرى على الوجه الذى لا ينضا البياض وفى الكبرى على الوجه
المضاد له لم يكن الاوسط متكررا فلم يكن قياسا لهذا السبب وعلى تقدير ان لا يبقى الكبرى صادقة فليس
بقادح فى الانتاج اذ ليس من شرط انتاج القياس صدق مقدماته فان الكاذب من المقدمات قد ينتج ويستعمل الزاما
والشرايط والحدود وبعض الاقترانات الشرطية حالها كما سبق فى الاقترانات الحملية من غير فرق
فلهذا اكتفى بما ذكره هاهنا وقد يتركب قياس من شرطية وحملية وهو اربعة اقسام لان الحملية اما صغرى
او كبرى وعلى التقديرين فالشركة بين الحملية والمتصلة اما فى المقدم او التالى وينعقد الاشكال الاربعة
فى كل قسم منها ولم يذكر غير القسم الرابع لمزيد من الطبع ولمسيس الحاجة اليه فى قياس الخلف يحتاج الى هذا
الاقتران ولان الاشكال غير الاول والاضروبه غير الضرب الاول اذ لا حاجة فى المباحث الاشراقية
الى غيره والى القسم الرابع اشار بقوله والقريب ما اذا كانت الشركة بينهما فى التالى والحملية كبرى
كقولك كلما كان ج ب وكل د ا فيحصل النتيجة شرطية متصلة مقدمها مقدم الصغرى بعينه ووكل ه د
وتاليها نتيجة تاليف التالى والحملية كقولنا كلما كان ح ب فكل ا وهو ظاهر غاية الظهور
فقد طعن فيه بان الحملية الصادقة فى نفس الامر جاز ان لا يبقى صادقة على تقدير صدق مقدم
المتصلة فلا ينتج كقولنا ان كان الخلاء موجودا فهو بعد وكل بعد فهو فى مادة فلو انتج المتصلة
ان كان الخلاء موجودا فهو فى مادة لكنه ليس بصادق والجواب بعد ما عرفت انا لا نسلم الا
كذب النتيجة بل هى صادقة بحسب الالزام فانه لا يمتنع فى المحال ان يلزمه من وجوده نفسه

وليس صدق المتصلة لاتصدق اللزوم اذ لا اعتبار بصدق الاجزاء كما عرفت **فصل**
فى قياس الخلف وسمى به اما لان الخلف هو الشى الردى والمحال واما
لان الحاصل من هذا القياس هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم
لا ثباته فكان المطلوب ياتى من وراء ومن خلفه وهو قياس مركب من قياسين
احدهما اقترانى من متصلة وحملية ان كان المطلوب حمليا او من شرطيتين من حد
تام وغير تام ان كان المطلوب شرطيا والاخر استثنائى والى هذا اشار بقوله
والقياس الذى يتبين فيه حقيقة المطلوب بابطال النقيض هو قياس الخلف
ويتركب من قياسين اقترانى واستثنائى كقولك ان كذب لا شى من ج ب فبعض
ج ب وكل ب ا على انها مقدمة حقيقية ينتج على ما قلنا اى فى الاقترانى المركب
من المتصل والحملى ان كذب لا شى من ج ب فبعض ب ا وان شئت جعلت هذه
اى هذه النتيجة وهى بعض ج ا محيطة بان يجعل نقيض المطلوب الذى هو تالى
الشرطية وهى بعض ج ب محيطا بان تجعل لذلك البعض اسما معينا ولكن
د فيصير كليا وهو كل د ب ويصير القياس هكذا ان كذب لا شى من ج ب وكل د ب
وكل ب ا ينتج ان كذب لا شى من ج ب فكل د ا ثم يستثنى نقيض التالى وهو
لا شى من ج ا على الاول وليس كل د ا على الثانى لينتج نقيض المقدم وهو

وهو انه لم يكذب لا شى من ج ب بل هو صادق وفى الخلف ينبغى ان يكذب
النتيجة ما لزم وفى اكثر النسخ ان النتيجة المحالة ما لزمت من المقدمة الصادقة
ولا من الترتيب فتعين ان يكون لنقيض المطلوب فيكون نقيض المطلوب باطلا
والمطلوب حقا وهو المطلوب وعلى هذا القياس يستعمل فيما اذا كان المطلوب شرطيا
وكان الاقتران الذى فيه من شرطيتين ومن طعن فى انتاج الاقترانى المركب من
المتصل والحملية بما مر جعل القياس الخلف مركبا من اقيسة استثنائية وبين
ذلك من طريقين احدهما ولتكن المطلوب ليس كل ج ب اما كل ج ب او كل ب ا
مانعة الجمع اذ لو جاز اجتماعهما على الصدق لصدق نتيجتهما وهى كل ب ا لصدق
صورة القياس لكن ليس كل ج ا على انه بينة الكذب او بين كذبها فلا يجتمعان على
الصدق ولكن كل ب ا على انها صادقة فليس كل ج ب وثانيهما اما ليس كل ج ب او كل
ج ا مانعة الخلو لكن ليس كل ج ا على انها كاذبة فيصدق ليس كل ج ب ويبين منع
الخلو بان كل ب ا صادق على ما فرضنا فاما ان يصدق معه كل ج ب او ليس كل ج ب
فان كان الثانى فقد امتنع الخلو وان كان الاول انتج مع المقدمة الصادقة
كل ج ا فيمتنع الخلو ايضا وتركيبه على هذين الوجهين صحيح لكن الاشهر
تركيبه من اقترانى واستثنائى وفى تحليله طريق آخر وهو ان كل ج ب فكل ج د

لصدق كل ب د على انها مسلمة ثم يقال لكن ليس كل ج د فينتج ليس كل ج ب وهو المطلوب
الضابط السابع وهو فى مواد الاقيسة البرهانية وغيرها من العلوم
الحقيقية لا يستعمل فيها الا البرهان وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية
واليقين اعتقاد ان الشى كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا ليخرج
الظن مع مطابقته الواقع وليخرج الجهل المركب وامتناع تغيره ليخرج
اعتقاد المقلد المصيب لانه قد يتغير بالتشكيك والمقدمات اليقينية عند الجمهور
ستة اقسام الاوليات والمشاهدات والمجربات والحدسيات وهى قضايا يحكم
بها العقل بواسطة حدس قوى من النفس بسبب مشاهدة القراين وفى
الاثر موجب لليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس للاختلاف
هيئات التشكل النورى فيه بسبب قربه وبعده منها والمتواترات والقضايا التى
قياساتها معها وهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة لا يعزب عنها الذهن
عند تصور الحدود كقولنا ان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
والانقسام بمتساويين حاصل فى الذهن لكن صاحب الاشراق جعلها ثلثة اقسام
لان التصور فى القضية ان كان بالكلية اما ان يكون كافيا فى جزم الذهن
بالنسبة بينهما اولا والاول الاوليات ويدخل فيها عنده القضايا التى

قياساتها مع القريبة منها وان لم يكن تصور طرفيه كافيا في الجزم بل يتوقف على شيء
آخر فان كان ما يتوقف عليه احدى القوى الظاهرة او الباطنة من غير انضمام شيء
آخر اليها فهي المشاهدات والا فهي الحدسيات على قاعدة الاشراق وهي ما يكون سبب
الحكم الكلي فيه بعد توسط الطرفين واحدى القوى الظاهرة او الباطنة شيء
آخر كحدس قوي من النفس كما في الحدسيات عند الجمهور ولهذا لم يذكرها لدخولها
في الحدسيات على قاعدة الاشراق معنى ولفظا ايضا لما مر ذكره للمجربات وا
لمتواترات نقصا او قياس خفي كما في المجربات او غيرهما كما في المتواترات والى ما
ذكرنا اشار بقوله ثم ما نعلمه يقينا من المقدمات ثلثة اقسام لان المعلوم منها
اما ان يكون اوليا وهو الذي تصور تصديقه لا يتوقف على غير تصور الحدود
وان كان تصورها بالكسب وهذه العبارة احسن مما يقع في المختصرات ان الاولي
هو الذي يكفي في التصديق بها تصور الموضوع والمحمول لانه يختص بالحمليات
وعبارته يشمل جميع اصناف القضايا ولا ينافي الاحد الكاشه بعد تصور الحدود
لان الاولي هو الذي يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في الجزم بالنسبة
بينهما ولا يتوقف فيه ولا ينكره الا من لم يتصور الحدود كحكمك ان الكل
اعظم من الجزء والاشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية وان الواحد

والبياض

والبياض لا يجتمعان في محل واحد ان قيل لا نم ان حكمك بالتشكيك ان السواد والبياض
لا يجتمعان في محل واحد ونحوه كقوله في التلويحات ان الشخص في حالة واحدة لا يحل
في مكانين اولي يكفي في نسبة بعض اجزائها الى بعض نفس تصورها دون مشاهدة
لافتقار العقل في نسبة بعض اجزائها الى المشاهدة باطنة وذلك ظاهر قلنا انه
وان افتقر الى مشاهدة لكن تلك المشاهدة يفتقر اليها في تصور اجزائه فان تصورها
لا يحصل الا بها واما بعد تحصيله فلا افتقار للتصديق الى غيره فيكفي في التصديق
مجرد تصورها اجزائه وان كانت تلك التصورات غير مستغنية عن المشاهدة ولا يرد
نقوضنا دون مشاهدة ما نفتقر اليها التصور بل ما يكون بعد تحصيله ايراده عليه
وهي مشاهدة النسبة فهي المشاهدات يحكم العقل بعين ما ادركه الحس ادراكا
جزئيا الا على ما ادركه فانه فرق بين ان يكون هو الموضوع المحكوم عليه بالمحمول
كما في غيرها وهو فرق دقيق به يتميز امثال هذه الاوليات من المشاهدات او يكون
مشاهدا بقوى الظاهرة والباطنة كالمحسوسات مثل ان الشمس مضيئة او
كحكمك بان لك شهوة وغضبا اذ المشاهدات قضايا يحكم العقل بها بواسطة
قوى ظاهرة كالمحسوسات باحد الحواس الخمس الظاهرة مثل ان الشمس مضيئة
او قوى باطنة كالمدركات باحد الحواس الخمس الباطنة كحكمك بان لك شهوة

وغضبا مما لم نذكره وكعلمنا بذواتنا وافعال ذواتنا التي هي مدركات
نفوسنا لا بالاتها ويختص اي المدرك بغير الحس الظاهر باسم الوجدانيات
وسبب الحكم الكلي في المشاهدات مثل ان كل نار حارة عند الاشراقيين هو ان
النفس اذا احست ثبوت المحمول لبعض جزئيات الموضوع استعدت للحكم الكلي
بين المحمول الى الموضوع من المفارق بواسطة الاحساس بتلك الجزئيات فانها
انما تستفيد بالحس ان هذه النار حارة لا ان كل نار فان الحس من حيث هو حس لا يعطي
كليا كلية الا انه انما يشاهد الجزئي دون الكلي اذ لا اطلاع له عليه وليس له
حكم بل الحكم للعقل مما ادركه الحس وادى اليه فان جزم به فهو من جملة الاو
ليه وان لم يجزم به لم يعول عليه وبه يخرج جواب من انكر المحسوسات
وزعم انها غير مفيدة لليقين واستشهد عليه باغاليط الحس المشهورة ولانا
لا نعني بالمشاهدات كل ما يشاهد ليعرض اغاليط الحس نقضا بل نعني بها
ما يحكم به العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن ومشاهداتك ليست
بحجة على غيرك ما لم يكن له ذلك الشعور والمشعر فانه اذا لم يكن له ذلك
المشعر كالاكمه مثلا فلا يحتج عليه بان الشمس مضيئة وكذا ان كان له ذلك المشعر
لكن لم يكن له ذلك الشعور كاحتجاجك على من لم يشاهد هذا القبيل مثلا بانه كذا

فانه لا

فانه لا يصح واما من حصل له ذلك المشعر والشعور فيجوز ان يحتج عليه بها
او تكون حدسيا والحدسيات على قاعدة الاشراق لها اصناف وانما عبر
عنها بالاصناف لا الاقسام لاجل ان الاختلاف بين اقسام الحدسيات على قاعدة الاشراق
بل بين جميع الاوليات الستة عند الجمهور بالعوارض لا بالذاتيات المقومة
لماهيات القضية من حيث هي هي ولهذا قد يتداخل بعض اقسام الاوليات
اولها المجربات وهي مشاهدات متكررة مفيدة بالتكرار يقينا امنا فيه
النفوس عن الاتفاق اي عن كون الحكم اتفاقيا وذلك لانضمام قياس
خفي اليه وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا لكنه يستثني
نقيض التالي كحكمك بان ضرب الخشب مولم وانما مثل بهذا المثال بان التجربيات
لا تبقى الا في التاثير والتاثر فلا يجرب بان الغراب اسود مثلا بل
جربت ان النار محرقة وان السقمونيا مسهل وليس هو اي هذا الحكم الحاصل
بالتجربة من الاستقراء اي من الحكم الحاصل بالاستقراء الذي هو جعل
المشاهدات الجزئية مبدء للحكم الكلي لانه غير مفيد لليقين والتجربة
مفيدة له لانضمام القياس الى المشاهدات الجزئية والاستقراء هو حكم على
كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة فان كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو

الاستقراء التام كقولك الحيوان والجماد والنبات متحيز وهو يفيد اليقين
لانه في قوة قياس مقسم يقينيه ونظمه ان تقول كل جسم اما حيوان او نبات
او جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحيز فكل جسم متحيز وان لم يكن الحكم
شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء الناقص وهو لا يفيده لما ذكرنا واذا
كان الاستقراء عبارة عن هذا فيعلم ان حكمنا على كل انسان بانه اذا قطع
راسه لا يعيش ليس الحكم على كلي بما صدق في جزئياته الكثيرة اذ لا مشاهد
للكل وليس هذا مثل حكمنا على ان كل انسان حيوان لانه ليس بناء على مشاهدة
كثير من جزئياته بل نظرا الى نفس الطبيعة والمحصنة والاستقراء قد يفيد
اليقين اذا اتحد النوع كما في المثال المذكور او كان الاستقراء تاما كما مر
واذا اختلف النوع قد لا يفيد اليقين وانما قال قد لا يفيده لانه قد يفيد
مع اختلاف النوع وذلك لان الحكم بان كل حيوان يحرك
مضغه فكه الاسفل استقراء بما شاهدت ويجوز ان يكون حكم ما لم تشاهد
كالتمساح بخلاف ما شاهدته لانه يحرك عند المضغ فكه
الاعلى ومن الحدسيات المتواترات وهي قضايا يحكم بها لاجل كثرة الشهادات
اي شهادات المخبرين فانه لو حصل اليقين بقول واحد كان حدسا لا

لا تواترا

لا تواترا اذ المعتبر في التواتر الكثرة بل فيه شرط عدم امتناع المخبر عنه والامن من
التوافق على الكذب وانتهاء الامر الى مشاهدة المخبر عنه كالحكم بوجود مكة في زماننا
ووجود جالينوس وغيره في ازمنة متقادمة وشرطها استواء طرفي
ذلك الزمان وواسطته في حصول العدد التواتري وانما ترك ذكر
اشتراطه لكونه مسندا الى الحس لظهوره فانه لو اتفق اهل العالم بالاخبار
على ان العالم قديم او محدث او على اجتماع النقيضين ونحوهما لما افاد
اخبارهم يقينا لانه امر معقول لا محسوس والى الشرطين اشار بقوله
ويكون الشيء ممكنا في نفسه ويامن النفس عن التواطؤ واليقين هو القاطع
بوفور الشهادات لا انه اذا حصل علم ان عدد الشهادات قديم وليس لنا
ان نحصر عددها اي عدد الشهادات في مبلغ يعني كما حصر بعض اهل
الظاهر في عدد كي حصره في اربعين الذي تم يتحقق بجمعه في بعض
المذاهب او في ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر او غيرهم لان هذا تحكم
البارد فان ذلك لا يتعلق بعدد يوثر النقصان والزيادة فيه لحصول الجزم
من كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم اخرى مع ساير الشرايط والقراين
ورب يقين حصل من عدد قليل وللقراين مدخل في هذه الاشياء كلها

اي في المتواترات والتجربيات والحدسيات عند الجمهور يحصل منهما اي من
القراين للانسان حدسا فيحكم بسببه وانما جعل الثلثة من اصناف الحدسيات
على قاعدة الاشراق لاحتياج الكل على الحدس وذكر من الاصناف التي هي في
الثالث وهو الحدسيات عند الجمهور لظهور كونها من الحدسيات على قاعدة
الاشراق دون الاوليين وجعل حدسيات لكانت حجة على غيره اي وجعل حدسيات
على قاعدة الاشراق ليشمل الثلثة كما قال في التلويحات ويقبل التواتري
والحدسي والتجربي ليس حجة على غيره واذا لم يحصل له من الحكم
ما حصل لك وهو ظاهر وفيه تنبيه على انه لا يجوز استعمال هذه القضايا
في القياس الذي يراد افادة اليقين للغير او يقصد به افحام الخصم اما
الاول فلانه لا يمكن من جواز ان يكون ما حصل للمستدل منها من اليقين
غير حاصل لذلك الغير واذا لم يحصل له من مقدمات القياس يقين لم يتحصل
النتيجة يقينية ايضا اما الثاني فلانه لو حصل له منها اليقين كما حصل
للمستدل ثم انكره لاجل وجه المعاندة لم يكن لنا سبيل الى افحامه
لعدم الطريق الى كشف دعواه فهذه الستة التي جعلها ثلثة هي مواد
الاقيسة البرهانية على معنى ان كل قياس تركب منها يسمى برهانا

كيف ما

كيف ما كان القياس من استثنائي واقتراني حملي او شرطي ولما فرغ من القضايا
اليقينية شرع في غير اليقينية وهي عند الجمهور ايضا ستة الاولى الوهميات
وهي قضايا يوجبها الوهم الانساني فيصدق ان كان حكمه في المحسوسات
لان الوهم تابع للحس ويدخل في الواجب قبوله ويكذب ان كان في غير
المحسوسات سواء تعلقت بالمحسوسات ام لا ويعرف كذبها بان الوهم يساعد
في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه لمساعدته العقل المنفرد بالميت بانه
لا يتحرك ولا يبصر ولا ينفع ولا يضر وكل ما كان كذلك لا يجب الخوف منه
والاحتراز عنه فاذا وصل العقل والوهم من المقدمات الى النتيجة وهي
ان الميت لا يجوز الخوف منه والاحتراز عنه فارق العقل في قبول
ما حكم به فانكر النتيجة والى ما ذكرنا اشار بقوله وكثيرا ما يحكم الوهم
الانساني بشيء ويكون كاذبا وذلك لانه كان يحكم في المعقولات الصرفة
حكمها في المحسوسات كانكاره لنفسه وللعقل وللموجود لا في جهة لان
عنده ان كل موجود في جهة ومثال اليهما اشارة حسية لانه مانع للحس وهو
لا يدرك الموجود واما احكامه فيما يحس به فصحيحة ان يشهد له
العقل بذلك كحكمه ان جسمين لا يكونان في مكان واحد في ان واحد

العقل في مقدمتنا انا نجد لنقيضه اي لنقيض في ذلك الشيء الذي حكم به فاذا وصل
الى النتيجة جمع عما سلمه على ما مر من المثال ومثال آخر اضعف لهذا الموضع وهو انه
يسلم العقل في ان الانسان الكلي موجود في الذهن وانه ليس في جهة فاذا وصل
الى النتيجة وهو ان بعض الموجود لا في جهة منعها وانكرها وكذا وهي نحو الخوف
العقل كالخوف من الميت مثلا فهو باطل لان ما خافه العقل يستحيل ان يكون عقلا
لقوله والعقل الذي يوجب ما يقتضي خلاف مقتضى آخر بخلاف الوهم فانه قد يوجب
ذلك لما قررنا والثاني المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها لعموم اعتراف الناس
بها اما للمصلحة العامة او لرقة او حمية او لعوائد او لانفعالات من عادات او تشريع
او آداب كقولنا العدل حسن والظلم قبيح والفرق بينهما وبين الاوليات هو انا لو
جردنا انفسنا عن جميع الهيئات النظرية والعملية وقدرنا انا خلقنا الآن دفعة من
غير ان نشاهد احدا او لم نمارس عملا ثم عرض علينا هذه القضايا لوانا لا نحكم
بها بخلاف الاوليات ولان الاوليات نحو النفي والاثبات لا يجتمعان قد يكون
مشهورا اذ للعين في شهرتها نوع دخل لا لانه عليها للاطباقها لما علمنا الا
في نفسه فالمشهورات قد يكون اوليا اي قطعيا وقد لا يكون فلهذا قال المشهورات
ايضا قد يكون قطعية واعلم ان الوهميات ايضا قد يكون قطعية وانقلنا

واضحه

واضحه وقد يكون قطعية كالحكم بان جسما واحدا في زمان واحد لا يكون في مكانين
وكون هذا الحكم عقليا لا ينافي كونه وهميا لانه قد يشترك حكمهما لكنه يكون
جزئيا من حيث هو مدرك الوهم لانه لا يدرك الا الكلي وكليا من حيث هو مدرك
العقل فمنه اي من المشهورات باطل نحو قولهم الذي هو غير قطعي ما ينبغي
بالجد كحكمنا بان الجهل قبيح ومنها اي من المشهورات ما هو نحو قولهم انصر اخاك
ظالما او مظلوما فانه لم يتناول بانصرة الظالم لمنعه من الظلم والا لكان حقا لا
باطلا ويكون الاوليات مشهورات ايضا من حيث عموم الاعتراف به لا من حيث كونه حقا
وان كان بسبب الشهرة وعموم الاعتراف فذلك كقولنا الضدان لا يجتمعان فانه اولي
باعتبار والثالث المقبولات اي قضايا تقدم مثالها لا اصطلاحيا
فانه للتصحيح كان الفرق بينهما والثالث المقبولات وهي قضايا يؤخذ
عن شخص يعتقد فيه اما لامر سماوي او لمزيد عقل ودين كالماخوذات من افاضل
السلف واما تلك الخلف وهو المراد من قوله ومن القضايا ما قبل انها
عمى بحسب الظن والرابع المخيلات وهي قضايا يؤثر في النفس حالة الورود
عليها تاثيرا عجيبا من قبض او بسط صادقة كانت او كاذبة كقولك في ترغيب
شرب الخمر انها ياقوتة سيالة وفي تنفير تناول العسل انه مرة مقياة

فيرغب النفس في الاول وينفر عن الثاني واليه الاشارة بقوله ومن القضايا
ما قيل انه عمى بحسب الظن والرابع المخيلات وهي قضايا يؤثر في النفس
ما يؤثر لا تصديق وفي اكثر النسخ ما لا يؤثر تصديق بل بقبض او بسط وسميت
المخيلات كما لو كان العسل مرة متهوعة واعلم انه يقال في المقبولات وسميت بها لانها
قوله ومن القضايا ما قيل يدل على اسم الخاص عنده في هذا الكتاب المشبهات
وهي قضايا يحكم العقل بها لمشابهتها الواجب قبوله او لغيره وسميت
باعتبارها وسنذكره اسباب الاشتباه في المغالطات ان شاء الله وهي المراد من
قوله ومنها اي من القضايا قضايا مزورة مشبهة بامر ليروج بالتزوير
وسنذكرها يعني في المغالطة وعند الجمهور الخامس المسلمات وهي قضايا يؤخذ من
الخصم ليبنى عليها الكلام في ابطال مذهبه او دفعه حقة كانت او باطلة
كتسليم الفقيه كون القياس والاجماع وغيرهما من القواعد حجة
والمقصود امتناع افحامه خطابي مستقيم بحق والسادس المظنونات
وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن والظن هو الحكم بالشيء
مع الشعور بامكان نقيضه كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق
وكانه انما لم يذكرهما لدخول المسلمات في المقبولات باعتبار والمظنونات

والمشهورات

والمشهورات باعتبار آخر وفي لفظه في التلويح هاهنا تنبيه الى ذلك فلا يستعمل في
البرهاني الا اليقيني سواء كان قطعيا او ينتهي الى قطعي في قياس صحيح
واما الغير اليقيني فالقياس المركب من الوهميات والمشبهات يسمى مغالطة وسفسطة
والغرض منه بعد الامتحان والتحري حال افهام الخصم وتغليطه ومن المشهورات
والمسلمات جدلا والغرض منه اقناع من هو قاصر عن درجة البرهان والزام
الخصم ودفعه ومن المقبولات والمظنونات خطابة والغرض منها ترغيب المستمع فيما
ينفعه من تهذيب الاخلاق وامر المعاد وحثه على مواظبة العبادات والزيادة
في الصدقات ومن المخيلات شعر والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير
وبرحة الاصوات الطيبة والالحان الحسنة

فصل

التمثيل وهو
اثبات الحكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما كقولنا العالم
مؤلف فيكون حادثا قياسا على البيت غير مفيد لليقين وهو ما يدعى فيه
شمول حكم كالحدوث لامرين كالعالم والبيت بناء على شمول معنى واحد لهما
وهو التاليف فالفقهاء يسمونه قياسا والصورة التي الحكم فيها ثابت بالاتفاق
كالبيت اصلا والاخرى كالعالم فرعا والمعنى المشترك علة وجامعا ومحدودة
اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم ثم نقيد اصحاب الجدل هذا النمط

وهو شمول الحكم للامرين بناء على شمول معنى لهما بل هليه المشترك نظرا الى تقييد
احدهما ويسمى الطرد والعكس عند قدماء الجدليين والدوران عند متاخريهم
هو ان للمعنى الشامل اى التاليف حين وجد كما فى البيت ونحوه كان مقترنا
بهذا الحكم اى الحدوث وكذا بالعكس اى وحين انتفى المعنى الشامل انتفى
الحدوث فهما متلازمان وجودا وعدما فيقترنان فى محل النزاع وهذه فى حين
الانقطاع عند مطالبة المتمسك بجواز انفكاكهما فى موضع لم يحصر هذا
المحتج انه مع فى جواز انفكاكهما فى موضع للتلازم بينهما وجودا
او عدما او للاقترانهما فى محل النزاع وان قرع على طريقة المتاخرين وهو
ان الحدوث دار مع التاليف وجودا وعدما بمعنى انه وجد فى بعض صور
وجوده وعدم فى بعض صور عدمه ودوران الشىء مع الشىء وجودا
وعدما على ما ذكرنا فى التقرير موجب لعلية المدار للداير فالتاليف
علة الحدوث وبعض بالجزء الاخير من العلة وسائر الشرائط المساوية
لها لدوران الحكم مع كل منهما وجودا وعدما على ما ذكر فى التقريع
انه لاشيا منها التى علية بالاتفاق الثانى ويسمى السبر والتقسيم عند
القدماء والمتاخرين والترديد الذى لا يكون بين المتناقضين

عند هناك نعم
هو انهم يعدون اى صفات ما وجد معه الحكم بالاتفاق الذى يسمى الاصل والنا[هد]
كقولهم علة حدوث البيت اما التاليف او الامكان او الجوهرية او الجسمية وهو ليس
لشىء لانا لا نم انحصار العلة فيما ذكر واجع كثرة اللوازم والاعراض للجوهر
وصف اخر هو مناط الحكم اى علته لان الترديد غير دائر بين النفى والاثبات
ولهذا قال ولا ينقطع عنهم احتمال وجود وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم
فرب حكم متعلق بشىء لا يطلع عليه الا بعد حين ثم يتبين ان وراء ما بسبب الله الحكم
فى الاصل اى ما عدا التاليف اخر غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلف الحكم عن كل
واحد فى موضع اخر كما فى علة حدوث البيت ليست الامكان والا لكانت صفات
البارى تعالى حادثة ولا الجوهرية ولا الجسمية والا لكان كل جوهر وجسم كذلك
او ان الذى لسبب الحكم اى التاليف استقل دون الاوصاف باقتضاء الحكم
فى موضع اخر لوجود الحدوث مع التاليف فى ذلك الموضع دون الاوصاف
المذكورة فعلة الحدوث التاليف ولا طايل تحته اما الغاء ما سوى الذى يجب الحكم
اى الغاء ما ليس من جهة الاعتبار لا يتمشى ولا يتم لان ما سواه مخصوص
محل الوفاق مع احتماله لكونها شرط العلة المشترك او كونها علة للحكم
وهذا هو المراد من قوله لبقاء احتمال الا ان يكون اى الحكم فى الاصل لخصوصه

اى لخصوص الاصل ولتشخيصه وتعينه لان المعنى يجوز ان يتعدى الى المعانى
المشترك بينهما اى لمجموع الاوصاف اى ولبقاء احتمال ان يكون فى الاصل
لمجموع الاوصاف وهو احوط لاشتماله على العلة يقينا وعند التنزل لعدم هذا
وهو كون الحكم مضافا الى الخصوصية او المجموع اى بعد تسليم ان الحكم غير
مضاف الى الخصوصية والمجموع لا يلزم الحكم وهو كونه مضافا الى ما عينوه
فانه يجوز ان يكون نسبة كلواحد من قوله اثنان اثنان ومن قوله ثلثة ثلثة
ومن قوله من العدد وغيره لهم مدخل اثنان اثنان او ثلثة ثلثة وكل مرتبة
من العدد له مدخل لان كل مرتبة لها خواص ليست لغيرها فيجوز ان يكون
الصالح لاقتضاء الحكم هو اثنين اثنين او ثلثة ثلثة من تلك الاوصاف
دون الاحاد وان ذلك فلا بد لهم من حصر عقود الاعداد وابطال
دخولها فى العلية دون الغير بسهل وايضا يحتمل انقسام ما عينوه
اى التاليف الى قسمين اثنين وعنصرى لا يلزم اى الحكم وهو الحدوث
والا لاحدهما وهو التاليف العنصرى ولا يوجد اى ذلك القسم الذى
يلزم منه الحكم فى محل النزاع فلا يثبت الحكم فيه وهذا اقرب من الوجه
الذى سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط والفرق ان هناك

جواز اضافة الحكم الى وصف غير التاليف وههنا جواز اضافته الى التاليف
الخاص من حيث ان الخاص يغاير العام كان مثل الوجه السابق لكونه مضافا
الى وصف غير التاليف ليقرب منه ودعوى استقلال الوصف الذى عينوه فى موضع
اخر لا ينجعهم لجواز ان يكون ذلك الوصف جزء احدى العلتين اللتين ايهما انضم اقتضى
الحكم اى فى ذلك الموضع انضم صفات اخرى هى اجزاء العلة اذا اقترن التاليف بها اقتضى
الحكم وهو الحدوث وان انضم الى هذا الجزء اقتضاه فمجموع غير مستقل بالاقتضاء
فكان للحدوث وهو حكم عام علتين مستقلتين تشاركتا فى جزء منها التاليف
لجواز اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد نوعى فى الجزئيات بقوله
ويجوز ان يكون الحكم واحدا بالنوع كالحرارة مثلا اسبابا كثيرة كالحركة والنار والشعاع
ومجاورة جسم حار كما ذكره فيكون فى ذلك الموضع مع اجزاء اى مع التاليف
وهم ما ينكرون وصفا اخر فيقتضى الكل بالاجتماع ذلك الحكم وبعدت الكلام
الى عدد الاوصاف التى بعدها فى الموضع الثانى للاحتياج الى السبر والتقسيم فى
الموضع الثانى فى الغاء ما سوى التاليف عن درجة الاعتبار وقد مر فساد
ثم انه وهم ما ينكرون جواز تعليل الحكم العام فى المواضع المتعددة بالعلل
المتعددة ويقيمون الحجة عليه ثم يرجع حاصل حجتهم الى التمثيل لانهم يقولون

لجواز ان يكون لحكم واحد عام علل متعددة لكانت المتحركية لها علة اخرى
غير الحركة قياسا على الحرارة المعللة باموز متعددة وليس فليس فيتوقف بالتمثيل
بعض ما ينبني عليه التمثيل وهو عدم جواز تعليل الحكم بعلل متعددة وايضا
اذا جاز ان يكون لحكم واحد عام علل لا يصح ما ادعيتم ان العلة في الشاهد
اي الاصل علة في الغائب اي الفرع وكذا الشرط لا يصح ما ادعيتم ان الشرط في
الشاهد يعني شرط في الغائب لجواز ان يكون لشي عام او متخصص علل وشروط
على سبيل البدل اما العام فقد تقدم مثاله واما المتشخص فمثاله تخلق الله تعالى
وضع قواعدهم ليتم ما دل على علة او علامة في الشاهد دليلا علما مثله في
الغائب فرقا لانه كانت الدلالة دالة على الحكم العام فنسبته الى ما في الشاهد
والغائب سواء فلا حاجة في التمثيل وان كان لخصوص الشاهد مدخل في
الدلالة فالكلام في اعتبار الخصوص باطل وهو انه لا يلزم من ثبوت حكم
الحكم في الاصل ثبوته في الفرع لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا للعلة
لكن ان لا خصوصية الفرع مانعا عن العلية فلم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من برهان
فصل وهو انقسام البرهان الى برهان ان والى برهان لم ان الحد الاوسط
فلا يكون علة لنسبة الطرفين ذهنا وعينا اي علة التصديق العقلي بانتساب

الاكبر الى الاصغر او انتفائه عنه في العين وهو الخارج المعبر عنه بنفس الامر
كقولنا هذا الخشب مسته النار فهو محترق فهذا الخشب محترق فمس النار علة لثبوت
الاحتراق للخشب في الذهن والعين والبرهان الذي فيه ذلك اي فيه الاوسط
يسمى برهان لم لعطائه اللمية بالوجهين فان اللمية هي العلية والاوسط
في برهان اللم كون الاوسط علة للاكبر بنفسه بل علة لوجوده في الاصغر وان
كان معلولا له كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالحيوان جسم علة لوجود
في الخارج لانه معلول وجوده فيه بل هو لوجوده ونبوته للانسان وقد يكون
اي الاوسط علة لنسبة الطرفين في الذهن فقط اي يكون علة التصديق فقط
في الدليل والوجود ويسمى برهان الان لاقتصاره على التدليل على انية الحكم اي على
ثبوته دون لميته في نفسه وقد يكون هذا الاوسط اي الدال على انية الحكم
دون لميته معلول النسبة اي نسبة الاكبر الى الاصغر في الاعيان الا انه اظهر
عندنا اي الدلالة ان الاوسط يكون اظهر عندنا اي من النسبة فلهذا يجوز ان يستدل به
عليها الا انها علية كقولنا هذا الخشب محترق وكل محترق مسته النار فهذا
الخشب مسته النار فالاحتراق الذي هو الاوسط معلول للاعلى اذا كما
اذا كان الاوسط والاكبر مثلا اثنين ومعلولي علة واحدة كقولنا كل

كل انسان متامل وكل متامل كاتب فصل في بيان المطالب لان العلم
منقسم الى التصور والتصديق فالمطلب اما ان يتوجه نحو اكتساب التصور وهو اثنان
ما واي او التصديق وهو ايضا اثنان لم وهل ومطلب ما يطلب بها اما شرح
الاسم كقولنا ما العنقا ويجاب بتفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا وهو اما حد بحسب الاسم واما رسم
بحسبه او ماهية المسمى بعد معرفة وجوده كقولنا ما الحركة ويكون الجواب باصناف
المقول في جواب ما هو ويقع الحدود الحقيقية في الجواب وربما اقيمت الرسوم مقامها
توسعا او اضطرارا وطلب مفهوم الشي يستعملهما فلهذا قال والمطالب مطلب ما ويطلب
مفهوم الشي ولانه يجوز وجود الشي في ذاته مع الجهل بوجوده كالمثلث المتساوي
الاضلاع عند من يعرف الشكل الاول من كتاب الاصول فاذا سئل بما عن مفهوم الاسم
الدال عليه فقال ما المثلث المتساوي الاضلاع كان الجواب هو سطح يحيط به
خطوط ثلثة متساوية حد بحسب الاسم واذا عرفت وجوده يصير ذلك
الجواب بعينه حدا بحسب الحقيقة فالجواب الواحد يكون حدا بحسب الاسم و
الحقيقة بالنسبة الى شخصين او شخص بحسب وقتين وهل اما بسيط يطلب به
وجود الشي او لا وجوده كقولنا هل الحركة موجودة ام لا ويتخلل في الترتيب الطبيعي
بين مطلبي ما لان السوال عن وجود الشي يكون بعد معرفة مفهومه لان ما لا يفهم

لا يسئل عن وجوده وعدمه ولجواز العلم بمدلول اللفظ مع الشك في وجود
مدلوله جاز هذا السوال واما السوال عن ماهيته يكون بعد معرفة وجوده
لان طالب ماهية الحركة انما يطلب حقيقة امر موجود فيتقدم علمه بوجوده
ويكون بهل البسيط واما مركب يطلب وجود شي لشي كقولنا هل الحركة
دائمة ام لا وقوله وهل يطلب به احد طرفي نقيض ما قرن به ان شملهما
لان ما قرن به ان كان الموجود فهو البسيط والا فهو المركب لان المحمول
في هل البسيط الوجود وفي المركب كما في الحركة موجودة بحال الدوام
ام لا فجوابه باحدهما اي باحد طرفي النقيض وهو انها موجودة ام
لا في البسيط ودائمة او لا في المركب واي ويطلب به التمييز اي تمييز الشي
عما يشاركه في الجنس او في الوجود تمييزا ذاتيا او عرضيا كقولنا اي حيوان
هو فيجاب بانه ناطق او ضاحك ولم ويطلب به علة التصديق اي الحد الاوسط
المقتضي للجزم بصدق النتيجة كقولنا لم كان العالم حادثا فيقال لانه
متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث وقد يطلب به علة الشي
في الاعيان كقولنا لم كان المقناطيس يجذب الحديد فهذه هي اصول المطالب
العلمية وانما سماها اصولا لانه لا يقوم غيرها مقامها ولرجوع

غيرها اليها ولاحتياج الحد والبرهان اليها دون غيرها ولهذا يسمى انها
بامهات المطالب ولان من لا يعرف مفهوم اللفظ لا يسئل عن وجوده مطلقا
لكن لا يسئل عن وجوده بصفة كذا فيلزم تخلف تقدم مطلبها بحسب الوهم
على جميع المطالب وهو واضح وهي فروعها اي فروع اصول المطالب
وهي ما يستغنى بغيرها عنها كيف الشيء وما يقع في جوابه كيفية مثل
ان الشيء اسود او ابيض وكم وما يقع في جوابه يسمى كمية كانت متصلة
وهي التي لاجزائها حد مشترك كالمقادير او منفصلة وهي ما لا يكون
لها كالاعداد واين الشيء ويطلب به نسبة الشيء الى مكانه ومتى ويطلب به نسبة الشيء
الى زمانه وقد يغني عنها اي عن اين ومتى اي اذا قرنتا بالطلب كان يقع في اي مكان
هو او في اي زمان هو فيغني اي عن اين ومتى وعلى هذا اعرفها نحو على اي كيفية
هو او على اي كمية هو والمنتهى ان هل المركب يقوم مقامها جميعا فانه اذا
قيل كيف لون زيد وكم طوله واين مكانه ومتى زمانه نوجوه فيقوم مقامها
هل لونه ابيض وهل طوله اربعة اذرع ام لا وهل هو في البيت ام لا وهل وجد
في الزمان الفلاني ام لا ومن المطالب مطلب من الشيء ويطلب به خصوص ما عرف
انه عاقل الذاتي للاختصاص من باب لعقله ويجاب بانه زيد ونحوه وكلها مطالب

جزئية

جزئية تندرج تحت ان لحد في الامهات لانها تطلب على ما جزئية بالقياس الى
المطالب المذكورة ولا يتم فائدتها ما لا كيفية له لا يسئل عنه بكيف
وكذا اخواتها **المقالة الثالثة** في المغالطات وبعض الحكومات بين
احرف اشراقية وبين بعض احرف المشائين وفيه فصول **الفصل الاول**
في المغالطات اقول قبل الشروع فيه ان صاحب الكتاب لم يوضح في هذا الباب
انواع الغلط بالتفصيل ولا اسبابها على ما هو القانون الصناعي
بل اقتصر على ايراد بعضها وذكر امثلة متنوعة وانا اقدم ذكر
اسبابه وانت في ضمنه يجيء ذكر انواعه فنقول كل قياس ينتج ما يناقض
وضعا ما فهو تبكيت فان كان حقا او مشهورا كان برهانيا او جدليا
والا فغلطي شبيه البرهان او مشاغبي شبيه الجدل ولابد فيهما
من ترويج يقتضيه مشابهة اما في مادة بان يشبه الحق والمشهور ولا
يكون شيئا منهما او في صورة بان يشبه ضربا منتجا ولا يكون اياه
فالمغالط قياس تفسد صورته او مادته او هما جميعا والآتي به مغالط
لغيره ولولا القصور وهو عدم التمييز بين ما هو وبين ما هو غيره لما تم
للمغالط صناعة فهي صناعة كاذبة فينفع بالعرض بان صاحبها

لا يغلط ولا يغالط ويقدر على ان يغالط المغالط وانه يمتحن
بها او يعاند فموادها المشبهات لفظا او معنى ومن المشبهات معنى
الوهميات وهي ما يحكم به بداهة الوهم في المعقولات الصرفة حكمها
في المحسوسات على ما مر ولهذه الصناعة اجزاء ذاتية صناعية وخارجية
فالاول ما يتعلق بالتبكيت المغالطي وعلى هذا نقول ان اسباب الغلط
على كثرتها ترجع الى امر واحد كما قلنا وهو عدم التمييز بين الشيء
وبين ما يشبهه ثم انها تنقسم الى ما يتعلق بالالفاظ والى ما يتعلق بالمعاني
والاول الى ما يتعلق بالالفاظ من حيث تركيبها والى ما يتعلق بها من حيث
تركيبها والاول لا يخلو اما ان يتعلق بالالفاظ انفسها وهو ان تكون مختلفة
الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد وبين غيره ويدخل فيه الاشتراك
والتشابه والمجاز والاستعارة وما يجري مجراها ويسمى جميعا بالاشتراك اللفظي
واما ان يتعلق باحوال الالفاظ وهي اما احوال ذاتية داخلة في صيغ الالفاظ
قبل تحصلها كالاشتباه بسبب الاعجام والاعراب والمتعلقة بالتركيب ينقسم الى ما
يتعلق الاشتباه فيه لنفس التركيب كما يقع في كل ما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره فان لفظة
هو تارة يعود الى المعقول وتارة الى العاقل والى ما يتعلق بوجوده وعدمه

وهذا

وهذا الاخير ينقسم الى ما يكون التركيب فيه موجودا فيظن معدوما ويسمى تفصيل المركب والى
عكسه ويسمى تركيب المفصل واما المتعلقة بالمعاني فلابد بالتأليف بين المعاني او الافراد
التي تصير فيها غلط الوهم في تأليفها غلط بسببها ولابد من ان يتعلق بتأليف يقع بين
القضايا او بتأليف يقع في القضية وحدها والواقع بين القضايا اما قياسي او غير قياسي
واما المتعلقة بالتأليف القياسي اما ان يقع في نفسه لا بقياسه الى نتيجته والواقع في
نفس القياس اما ان يتعلق بمادته او بصورته اما المادية فكما يكون مثلا اذا ثبتت
المعاني على وجه يكون صادقا لم يكن قياسا واذا ثبتت على وجه يكون قياسا لم يكن
صادقا كقولنا كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق
بحيوان اذ مع اثبات قيد من حيث هو ناطق فيهما يكذب الصغرى ومع حذفه عنهما يكذب
الكبرى وان حذف من الصغرى واثبت في الكبرى لتصدقا اختلف صورة القياس
لعدم اشتراك الاوسط ونحو قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو
اسمعهم لتولوا لان الاسماع الذي هو تالي الصغرى قلبي والذي هو مقدم الكبرى
سمعي وتقريب الباقي لا يخفى بعد الاطلاع على المثال الاول واما الصورية فكما
يكون مثلا على ضرب غير منتج وجميع ذلك يسمى التأليف باعتبار البرهان وشبه
التبكيت باعتبار غير البرهان واما الواقع في القياس الى نتيجته فينقسم الى ما

لا يكون النتيجة مغايرة لاحد اجزاء القياس فلا يحصل بالقياس علم زائد على
ما في المقدمات ويسمى مصادرة على المطلوب والى ما يكون مغايرة لكنها لا تكون ما هو
للمطلوب من ذلك القياس ويسمى وضع ما ليس بعلة علة كمن احتج على كون الفلك
بسيطا بانه لو كان بسيطا وتحرك على قطره الاقصر لزم الخلاء وهو محال اذ
المحال انما لزم من كونه بسيطا بل منه مع تحركه حول الاقصر اذ لو تحرك على الاطول
لما لزم ذلك اما الواقع في قضايا البسيط قياس ويسمى جميع المسائل في مسئلة
كما يقال زيد وحده كاتب فانه قضيتان الافادة ثم ان غيره ليس بكاتب واما المتعلق
بالقضية الواحدة فاما ان يقع فيما يتعلق بجزئي احدى القضيتين جميعا وذلك بان يكون
بوقوع احدهما في مكان الآخر ويسمى ايهام العكس واما ان يقع فيما يتعلق بجزء
واحد منهما فينقسم الى ما يوجد فيه بدل الجزء غيره فيما يشبهه كعوارض مفارقة
معروضاتها مثلا ويسمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن راى انسانا ابيض
التوهم والتكلف فظن ان كل متوهم مكلف وكمن راى انسانا ابيض يكتب فظن
ان كل كاتب يكون كذلك واخذ المتوهم والابيض بدل الانسان والى ما يوجد فيه
الجزء نفسه ولكن لا على الوجه الذي ينبغي كما لو اخذ معه ما ليس منه نحو
الكاتب انسان ولا يؤخذ معه ما هو منه من الشروط والقيود كمن ياخذ غير الموجود

كانا بانا موجود مطلقا ويسمى اعتبار الحمل فقد حصل الجميع ثلث عشر نوعا
منها ستة لفظية يتعلق ثلثة منها بالبسائط هي الاشتراك في جواهر اللفظ
وفي احواله الذاتية وفي احواله العرضية وثلثة منها بالتركيب وهي التي في
التركيب وتركيب المفصل وسبعة معنوية اربعة منها باعتبار القضايا المركبة
وهي سوء التاليف والمصادرة على المطلوب ووضع ما ليس بعلة علة وجمع المسائل
في مسئلة واحدة وثلثة باعتبار القضية الواحدة وهي ايهام العكس واخذنا
بالعرض مكان ما بالذات وسوء اعتبار الحمل فهذه هي الاجزاء الذاتية الصناعة
لصناعة المغالطة واما الخارجيات مما يقتضي المغالطة بالعرض كالتشنيع على
الخصم وقبح كلامه على الكذب بشهادة او تاويل وايراد ما يحيره او بحيلة على اغلاق
العبارة او المبالغة في ان المعنى دقيق والاستشهاد او ما يمنعه من الفهم كالخلط
بالحشو والهذيانات والتكرار وغير ذلك مما اشتمل عليه كتاب الشفاء من الاغلوطات
وانما لم يتعرض المصنف بالخارجيات لانها لاشتمالها الا من ليس قدم راسخ
في العلم ولا معرفة بالقوانين المغالطية المختصة بالاقيسة وكان في طبعه
ميل الى الايذاء او غلب عليه حب الرياسة والغلبة والاستيلاء الا انه
لم ار اهمال التنبيه عليها لكونها اكثر استعمالا في ما بيننا هذا الا ان الاكثرين

لعدم معرفتهم القوانين ومحبتهم الغلبة وعدم الاعتراف بالحق يعدلون الى
امور خارجة عن القياس يتصرفون بها ايذاء الخصم والمغالطين الاستيلاء
عليه وايهام العوام المستمعين انهم قهروه وسكتوه واذا تكلمت على القوانين
المغالطية المنحصرة في الاقسام الثلثة عشر فلنرجع الى تطبيق الفاظ الكتاب
ولننسب كل مغالطة ذكرها الى قسم منها مع تمثيلها ان لم يكن كما اذ مثال لكن يجب
ان يعلم ان اصطلاحه في المغالطات من انها بسبب الصورة والمادة او بسببهما هو غير
الاصطلاح المذكور في التقسيم الحاصر فانه كثيرا ما يذكر في احد هذه الاقسام الثلثة
ما هو من اقسام غيره بحسب ذلك الاصطلاح وانما ذكرت ذلك لئلا ينسب ما ورد منه
الى علته فان الرجل اعظم من ان يخفى عليه امثال هذا فنقول انه قد يقع الغلط
في القياس بسبب ترتيبه اي صورته وهو ان لا يكون من هيئة ما ينتج على
ما ذكرنا ككون الكبرى جزئية في الاول والثاني والصغرى سالبة في الاول
والثالث وقد عرفت انه من الاغلاط المعنوية ويسمى سوء التاليف او التبكيت
باعتبار البرهان وغيره مما يتعلق بذلك اي بالغلط الواقع بسبب الترتيب ان لا
ينقل الحد الاوسط بكليته الى المقدمة الثانية كما يقال للانسان له شعر وكل
مشعر نبت لينتج ان الانسان نبت فان الحد الاوسط الذي هو محمول الصغرى له

شىء ولم يجعل بتمامه موضوع الكبرى وهو من باب سوء التاليف او لا يكون اي
الاوسط متشابها فيهما اي في المقدمتين الاولى والثانية بسبب اختلاف فيهما
معنى كاختلاف بالقوة والفعل نحو قوله الساكت متكلم والمتكلم ليس بساكت
وذلك الاختلال في الترتيب من حيث المعنى لا بسبب لفظ له ليشمل الاثر من الموضوع
والمحمول على ما ملى كقولهم الانسان وحده ضاحك وكل ضاحك حيوان لينتج ان
الانسان وحده حيوان لان النتيجة انما يكذب اذا كان الاوسط فيهما متشابها
لكونه وحده جزء الموضوع ح واستلزامه كذبها الغير متشابهة وهو بان يكون
جزء المحمول لصدق النتيجة وان لم يتكرر الوسط وكذا لو جعل وحده جزء المحمول
فقيل الانسان هو وحده ضاحك وكل ما هو وحده ضاحك فهو حيوان لجاءت
النتيجة الانسان حيوان وهي صادقة فاذن ليس الغلط في هذا المثال لعدم تشابه
الوسط ليصلح مثالا له بل الغلط من سوء اعتبار الحمل لانه اخذ معه ما ليس منه
وهو قوله وحده اذ لا احتياج اليه في حمل الضاحك على الانسان ويمكن ان يجاب
عن هذا المثال بوجه اخر وهو ان الصغرى مركبة من موجبة وسالبة بسبب انضمام
الوحدة الى الانسان فالموجبة الانسان ضاحك وهي ينتج مع الكبرى نتيجة صادقة
والسالبة لا شىء من غير الانسان بضاحك وهي لا ينتج مع الكبرى شيئا اذ شرط صغرى

الاول الايجاب واذا كانت الصغرى قضيتين واخذت واحدة وقع الغلط فى ترويج
لتوهم انه ينتج الانسان حيوان وهو كاذب واعلم ان الغلط باعتبار الحدود
ثم باعتبار الحمل وباعتبار المقدمة جمع المسائل فى مسئلة وباعتبار القياس وضع
ما ليس بعلة علة واعرفه فانه دقيق ولا يكون اى الاوسط مقولا على الكل يعنى فى الكبرى
لان شرطها الكلية فى الشكل الاول كقولك كل انسان حيوان والحيوان عام لينتج ان كل
انسان عام وهو خطاء قد نشاء من اهمال المقدمة الثانية اى اهمال شرطها وهو الكلية
ولهذا عقبه بقوله وكون الحيوان فى المقدمة الثانية غير مقول على الكل اذ كل حيوان ليس
عاما بل هو اى الحيوان المحمول عليه العام مخصوص بالحقيقة الذهنية فلا يتعدى اى الحكم
من الاكبر الى الاصغر لعدم تكرر الاوسط بالحقيقة لان محمول الصغرى الحيوان وموضوع
الكبرى الحيوان العام الذى هو كشئ واحد يصدق عليه بما لا يتعدى الى مخصوص
على ما نص عليه الشيخ فى الشفاء والسر فيه انه ليس معنى قوله الحيوان عام ما صدق عليه
الحيوان من الافراد الشخصية بل ما صدق عليه وان لم يكن منها كالحيوان الذى
جنس فالذى هو غير جنس كالطبيعة ولان العام يصدق على كل واحد من خز شانه
فيصدق ان بعض الحيوان جنس من غير لزوم ذلك وعلى هذا يجوز ان يكون مراده
من اهمال المقدمة الثانية كونها مهملة على ما ذهب اليه فى التلويحات ولا يخفى ان

انا الشيخ ... النسخ ... المحمول ... قولنا الحيوان جنس مهملة فى الاشارات والتلويحات

هذا الغلط باعتبار موضوع الكبرى لكون الالف واللام يقع تارة فيقع
كلا وتارة يقع بدلا على الطبيعة الاصلية وهو من غلط الغلط بسبب فى جوهر
اللفظ ان نظرنا الى اللفظ المشترك وبسبب فى احوالها العرضية ان نظرنا الى ما
يدخل عليه الالف واللام ويحصل وجوده وباعتبار الكبرى نفسها من باب سوء
التاليف المتعلق بالمادة لا بالصورة الا انه بحيث لو رتب على وجه يكون قياسا
كذبت الكبرى وان رتب على وجه يصدق الكبرى لم يكن منتجا قياسا
على ما تقدم او لا اتحاد الطرفين اى الاصغر والاكبر فى النتيجة على ما ذكر
فى القياس اما الاصغر فكما يقال الفلك المحدد للجهات لا اجهة وانه ينتج
فالفلك لا بجهة فانه موضوع الصغرى وهو الا الفلك المحدد ليس موضوع
النتيجة وهو الفلك مطلقا واما الاكبر فكما يقال زيد كامل النظر فى العلوم
البرهانية وكل كامل النظر فى العلوم البرهانية فهو حكيم فزيد هو الحكيم فان
المتلزم المعرف المقتضى للحصر وهذا الغلط باعتبار الحدود ثم باعتبار
الحمل وباعتبار القياس وضع ما ليس بعلة علة فاذا احفظت ما مضى
اى من شرائط الاشكال الاربعة من الغلط من هذه الاشياء ان الغلط
فى كلها لاغفال الشرائط على ما لا يخفى وقد يقع الغلط لسبب المادة كا

كالمصادرة على المطلوب الاول وهو ان يكون النتيجة بعضها مورده
فى القياس مغيرة فى اللفظ كقولك كل انسان بشر وكل بشر ضحاك لينتج ان
الانسان ضحاك فالكبرى والمطلوب شئ واحد من جهة المعنى ولو قلت
كل ضاحك انسان وكل انسان بشر كان الصغرى والمطلوب وهو كل ضاحك
بشر واحد الكنه يجب ان يعلم ان الخلل فى المصادرة على المطلوب الاول
ليس من جهة مادة القياس ولا من جهة صورته فان صورته المادة صادقة
والصورة صحيحة بل الخلل فيه ان القول اللازم من القياس ليس قولا
آخر غير المقدمات مع ان الواجب كونه كذلك على ما عرفت فى حد القياس او كا
يكون المقدمة اخفى من النتيجة كان يقال كل جزء الجوهر وكل ما هو جزء
الجوهر جوهر فشئ كذا جوهر لان جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان
الجوهر محمولا على الشئ حملا ذاتيا كحمله على الجسم مثلا لا عرضيا كحمله على
الابيض مثلا فانه لا يصح لان البياض جزء الابيض الذى هو جوهر
مع انه ليس بجوهر فان قولنا كل ما هو جزء الجوهر جوهر اخفى من قولنا
شئ كذا وهذا ليس من باب اغلاط المادة بل من باب وضع ما ليس بعلة
علة لانه علة وان كان فى نفس الامر لكنه ليس علة فى التصديق والعلة

القياسية يجب ان يكون علة للتصديق الذى فى النتيجة وان كانت معه لا علة
فى نفس الامر كانت لمية والا كانت انية او مثلها اى مثل النتيجة فى الظهور والخفا
كقولك العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث لتساوى النتيجة والكبرى
فى الظهور والخفا فلا يكون يعنى على تقدير تماثل النتيجة فى المقدمة فلا يكون نسبة
النتيجة بها الى المقدمة من تبيينها بالنتيجة وفى جملة هذا وما يليه من المغالطة
نظر لانها لا يغلط انما غاية ما فى الباب ان القياس لو اشتمل على مقدمة كذلك لا يتم
لا انه يغلط ولهذا فلان يحسب قسم من الاقسام الثلثة عشر المذكور المنقسم كلها
الى ما يورد على وجه الغلط والى ما يورد على وجه المغالطة اما عنادا او امتحانا
او تكون المقدمة كاذبة يغلط فيها لاشتباه اللفظ لان الذهن السليم لا يصدق
الكاذب الا اذا كان متشابها للصادق بوجه ما واشتباه اللفظ اما من ادلة
اى من جهة الادلة لشبه ما تحوها تحو كل ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه فان لفظة
هو يجوز عودها الى ما يعلمه الحكيم فيصح الكلام والى الحكيم فيكذب اللزوم كونه
حجرا مثلا لانه يعلمه مع انه ليس له واسم اى ولاشتباه اللفظ من جهة اسم
ما مجازا ومستعار او غيرهما كقولنا بعض المنقوش فرس وكل فرس حيوان
لينتج ان بعض المنقوش حيوان والسبب فيه اشتباه الفرس المجازى الذى هو محمول

الصريح الذي هو موضوع الكبرى حمل وتركيب كقولنا هذا غلام حسن بالسكون لاحتمال
ان يكون الحسن مضافا اليه الغلام او صفة له او تصريف يحتمل الوجوه اي ولاشتباه
اللفظ من جهة تصريف يحتمل الوجوه نحو المختار لاحتمال كونه مصدرا من المختير بكسر
الياء فيكون فاعلا او من المختير بفتحها فيكون مفعولا فلهذا قال او تصريف
يحتمل الوجوه لكن يحتمل الوجوه يختص به بل يتعلق بالثلثة المتقدمة عليه اعني
اشتباه الاداة والاسم والتركيب ايضا لان كلا اشتباه يحتمل الوجوه ولا يخفى
عليك انه ليس شيء منها من الاغلاط المادية بل الاول من باب الاشتراك بحسب
التركيب والثاني من باب الاشتراك اللفظي والثالث من باب الغلط بسبب احوال
اللفظ العرضية باعتبار ومن باب الغلط بسبب نفس التاليف باعتبار
والرابع من باب الاشتراك في الاحوال الذاتية للفظ وقد يقع الغلط بسبب تقدم
السلوب اي على الروابط وتاخرها اي عنها او تكثرها اي وبسبب تكثر السلوب
لما عرفت من اختلاف المعنى عند تكثرها فان افرادها سلب وازواجها اثبات
لان سلب السلب اثبات وكذا الجهات اي يقع الغلط بسببها اي بتقدمها على السلوب
وتاخرها عنها كما ان قولنا ليس بالضرورة وبالضرورة ليس وهو خطأ
فان الاول يصدق على الممكن كقولنا ليس بالضرورة كل انسان كاتبا مثلا دون الثاني

لكذب

لكذب قولنا بالضرورة ليس كل انسان كاتبا او اخذ سوالب الجهات كالسالبة الضرورية مثلا مكان
السوالب الموصوفة بالجهات كالسالبة الضرورية خطأ لتغايرهما لفظا ومعنى وكذا السالبة
الوجودية غير السالبة الوجودية وقس عليها ساير الجهات وليس قولنا الليل يلزم ان يكون
اي الذي هو الممكن العام او الخاص كقولنا يلزم ان لا يكون اي الذي هو الممتنع
وما ليس بممكن اي ما ليس بالامكان الخاص فقد يكون ضروري الوجود والعدم لصدقه
على كل واحد من الواجب والممتنع بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون اي بالامكان
الخاص فانه بعينه يكون ممكن الكون الا ان تعني بالامكان ما ليس بممتنع وهو العام فانه
لا ينقلب موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة وقد عرفت هذا من قبل فلا حاجة الى الاعادة
واذا جعلت السلوب على ما قلنا اجزاء اي الموضوع او المحمول ولا تستعمل الزايد
اي على سلب واحد وعدلت الى اللفظ الايجابي بحسب طاقتك لئلا تتكثر السلوب
والتراكيب اللفظية امنت من هذا الغلط وما اكثر النسخ من هذا اي من هذا الغلط الواقع
بسبب السلوب اذ لا ابلغ في التغليط ولهذا قال والسلوب مغلطة جدا اي والحاصل
ان السلوب مغلطة في الغاية وقد تقع اي الغلط بسبب اللبس كما يوخذ البعض السوري
كقولنا بعض الزنجي اسود والمراد بعض اشخاصه مكان البعض الذي هو الجزء
الحقيقي كقولنا بعض الزنجي ليس باسود والمراد بعض ابعاضه كاسنانه مثلا

واحترزنا بالجزء الحقيقي من المجازي كالحيوان المحمول على الانسان فانه اذا قيل انه
جزء منه فذلك على طريق المجاز لما عرفت ان الجزء لا يكون محمولا من حيث هو جزء كما
كما يوخذ كل واحد اي الكل بمعنى كل واحد واحد كقولنا كل واحد من الناس
يشبعه رغيف مكان الكل اي كل المجموع واحد منهما مكان الاخر وهذا وما قبله من باب
سوء اعتبار الحمل باعتبار ومن باب الغلط في جوهر اللفظ باعتبار الاشتراك
لفظة كل وبعض بين المعاني المذكورة وقد يقع اي الغلط بسبب ايهام العكس كما يحكم
ان كل لون سواد بالنسبة بناء على ان كل سواد لون وقد تقدم انه من باب الاغلاط
المعنوية او بسبب تركيب المفصل وهو الذي يصدق مفصلا لا مركبا كقولك لا طبيب
وجيد اي ذو نفس جوهرية وصاحب اخلاق فاضلة فيقال انه طبيب جيد اي في الطب
او لتفصيل المركب وهو الذي يصدق مركبا لا مفصلا كقولك مركب وهو الذي
يصدق مركبا لا مفصلا الخمسة زوج وفرد اي مركبة منهما وذلك اذا اردت
بالواو جمع الاجزاء ويصدق فيتوهم انك اردت جمع الصفات فيقول انه زوج
وانه فرد ويكذب وقد عرفت انهما من الاغلاط اللفظية المتعلقة بوجود التركيب
وعدم السبب ما يظن ان احد المتلازمين بعينه من الاخر وان احدهما علة
ولا يعلم ان من المتلازمين ما ليس بينهما الا الصحبة كاستعداد الضحك

والكتابة

والكتابة في الانسان لتلازمهما مع ان شيئا منهما ليس علة للاخر ولا عينه وهذا الغلط
اي اخذ احد المتلازمين علة للاخر كثيرا ما يقع لمن لم يرسخ في العلوم وما اخذ ما مع
الشيء وهو الملزوم مكان ما به الشيء وهو العلة وقد يبنى على هذا اي على اخذ ما مع
الشيء مكان ما به الشيء كثير من الدور الفاسدة كما يقال ان لم يكن وفي بعض النسخ ان لم
يمكن الابوة دون البنوة والبنوة دون الابوة فيتوقف على واحد منهما على الاخر
فيكون دورا وهو فاسد فانهما يكونان معا لان التوقف هو توقف المعية لاستحالة
ان يوجد احدهما الا مع الاخر وهو جائز واقع غير مستلزم للمحال لا توقف التقدم
وهو ان لا يوجد احدهما الا بالاخر فانه ممتنع على ما والتوقف الممتنع انما يكون اذا كان
كل واحد منهما بالاخر فيلزم منه تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه
وهو ظاهر غني عن البيان وقد اورد عليه ان التقدم ان اريد به التقدم بالزمان ممنوع
لان وجود المعلول مع وجود العلة بالزمان وان اريد به التقدم بالذات
فمستفسر من معنى ذلك التقدم ونحن لا نفهم منه الا كون الشيء علة للاخر
فيصير المعنى من تقدم كل من الشيئين على الاخر كون كل واحد منهما علة للاخر
وذلك هو الذي ادعيتم استحالته فيكون الدليل اعادة الدعوى بعبارة
اخرى وان اريد بالتقدم معنى ثالث فيجب اظهاره ليقع الكلام بحثه

والجواب ان تصور هذا المفهوم بديهي لا يفتقر الى بيان فان كل احد يتصور
تقدم حركة اليد على حركة الخاتم وان كانا معا بالزمان فان كان المراد بذلك
التقدم هو العلية فيكفي في تقريره ان يق لو كان وجود كل منهما بالآخر
لافتقر كل واحد منهما الى نفسه والى الآخر لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء
مفتقر الى ذلك الشيء وبطلانه ظاهر ولا حاجة الى ذكر لفظ التقدم
وما ظن بعض اهل العلم انه لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر
بالضرورة بل ينتقض عليه بالمتضايفين فانه لا يتصور وجود كل واحد منهما
الا مع الآخر بالضرورة وحجته ان كل واحد منهما ان استغنى عن الآخر فيصح
وجوده دونه وان كان لكل واحد منهما مدخل في وجود الآخر فيتوقف كل واحد
منهما على الآخر وان كان لاحدهما مدخل في وجود الآخر فيتقدم ولا معية بينهما ضرورة
اما على الاول فلامكان وجود كل منهما بدون الآخر للاستغناء من الجانبين
واما على الثاني فلتوقف كل واحد منهما على الآخر واستلزامه تقدم كل
تقدم كل منهما على الآخر واما على الثالث فلتقدم احدهما وهذا ينفي المعية
انا نمنع وقيل لا نسلم انه لا معية على التقدير الثاني لان توقف كل واحد منهما
على الآخر لا ينافي المعية لان الشيئين اذا كان لهما علة خارجية يجوز ان يقيم

كل واحد منهما مع الآخر ضرورة كلبنتي متحابستين تقع مثلا ان يقام كل واحد مع الآخر
ضرورة ولا يتقوم احدهما الا مع قيام الآخر حتى لا يتقدم على اقامة الحجة عليه ثم انه
الى ان هذا الدليل بعينه متوجه في المتضايفين في وجودهما العيني وفي وجودهما العقلي
معا ايضا والحاصل ان الدليل منقوض بالمتضايفين لكونهما معا في العين والذهن
وربما يستثنى هذا القائل المتضايفين عن القاعدة بان يقول لا يتصور ان يكون شيئا
كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة غير المتضايفين ومن جملة اللطائف ان يثبت قاعدة
بحجة كهذه القاعدة بهذه الحجة ويستثنى منها شيء كالمتضايفين يكون نسبة الحجة اليه والى
ما يدخل تحت القاعدة سواء دون حجة اي يستثنى منها شيء دون حجة وهذا الى استثناء
شيء من القاعدة دون دليل هو عرضنا في ايراد هذه المباحث العلمية والارشاد
لا للقدح لبطلهم مثل ذلك وفي كثير من النسخ والارشاد للقدح ليعلم مثل ذلك في حجة
واحدة الحجة هي المذكورة للمغالطات اللتان فيها احديهما دعوى نفي المعية على
تقدير توقف كل منهما على الآخر وثانيهما استثناء المتضايفين من القاعدة مع استواء
نسبة الحجة اليه والى غيره مما هو داخل تحت القاعدة وليطلع الباحث على جواز
ان يكون شيئان كل واحد منهما مدخل في الآخر فلا يتصور الا مع المعية وفي اكثر
النسخ مدخل في الآخر يتصور مع المعية وليس من شرط كل ما له مدخل الى في تحقق

الشيء كقيام كل واحد من اللبنتين في قيام الآخر وفي اكثر النسخ وليس من شرط كل
مدخل اي كل ما له مدخل في تحقق الشيء التقدم والعلية المطلقة ولا من شرط
وجوب لصحة المدخل الذي في العلية والكتابة في الاثنا على ما تقدم واعلم ان — كما ستعلم الذي في الفصل ٣
هذه المغالطة وهي اخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء من باب سوء اعتبار الحمل
لعدم الفرق بين ما يصاحب الشيء ويلازمه ملازمة المعية وبين ما يلازمه
ملازمة العلة والمعية فيهما ومن باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لانه اخذ
شبيه الشيء بدله ومما يوقع الغلط ان يوجد معنى الامر في شيء كعلم جمع البصر في
الذي معنى عاما كاللون ليثبت بدله اي بدل الامر وهو جمع البصر في مشاركة فيه
اي مشارك ذلك الشيء في المعنى العام كالبياض كمن يقول اللون انما يجمع البصر لكونه
لونا فيتعدى الى البياض وهذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن راى
الحركة انها لا يتصور بقاؤها زمانين فاخذ انها كذا للعرضية ليتعدى الى البياض
وغيره من الاعراض فاخذ العام مكان الخاص حاكما بان كل عرض لا يبقى زمانين
وهذا يقع كثيرا وقد يقع كثيرا وقد يقع الغلط بسبب اخذ ما بالفعل مكان ما
بالقوة كمن حكم على الهيولى انها بالقوة فتكون ذاتها بالقوة فتكون معدومة
وهي باعتبار ذاتها بالفعل وقوتها بالنسبة الى امور اخرى كالصور والاعراض

هذا هو المثال المشهور لذلك لكنه اخذ ما هو محمول على الشيء حملا عرضيا مكان ما هيته
فهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وانما جعل مثالا لهذا الباب لوقوع
لفظي القوة والفعل فيه وما بالقوة مكان ما بالفعل والمثال المشهور فيه قول صاحب
الجزء الذي لا يتجزى لو كان الجسم قابلا للقسمة الوهمية الى غير النهاية لكان بين طرفي
الجسم اجزاء غير متناهية فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين لان القسمة بغير نهاية هي بالقوة
لا بالفعل فلا يلزم المحال لكنه بالحقيقة من باب سوء اعتبار الحمل لانه اخذ فيه ما
بالقوة مكان ما بالفعل واخذ ايضا بسبب اخذ ما بالذات وما بالعرض كل واحد منهما
مكان الآخر وهما من باب سوء اعتبار الحمل كما في الجالس في السفينة متحرك وكل
متحرك فلا يثبت على موضع واحد لينتج المحال وهو ان الجالس فيها لا يثبت على
موضع واحد هذا هو المشهور عنهم في اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لكنه ليس
من هذا الباب انما اشتبه بذلك عليهم لوقوع لفظي العرض والذات فيه وتحليل بيان
وجه الغلط وذلك بان يقال المقدمتان اما ان تصدقا اذا اخذنا الجالس في السفينة
متحركا بالعرض وكل متحرك بالعرض بالذات لا يثبت في موضعه وح لا يكون
الاوسط متكررا واذا اجعل متكررا صار بعض المقدمات او كلها كاذبا وعلى
هذا يكون هذا الغلط من باب سوء التاليف واحد اي وبسبب اخذ الاعتبارات

الذهنية والمحمولات العقلية امور اعتبارية لكن يسمع ان الانسان كلي فيظن انه كونه كليا
امر حقيقي يحمل عليه للتصادق به في الاعيان كالجسم في الجسم النامي وغيرهما لكنه ليس
كذلك لانه امر يحمل عليه للتصادق به في الاذهان فهو محمول عقلي ذهني لا عيني
ومثال الاخر للاعتبار الذهني هنا ما يقال لو كان شئ كذا ممتنعا لكان امتناعه
حاصلا في الخارج فيكون الممتنع موجودا هف والغلط فيه ان الامتناع اعتبار
ذهني للعقل من اتصاف الشئ به وجوده في الخارج ليلزم وجود المتصف به فيه
وهو من باب سوء اعتبار الحمل الذاتي وذكر في مثال الرابع ايضا قولهم لو كان العدم
متصلا لكان متميزا ولو كان متميزا لكان موجودا في الخارج لكنه من باب سوء اعتبار
التاليف لان المقدمتين لا تتصل قلت اذا اريد بالتميز الذي هو تالي الصغرى
الذهني وبالذي هو مقدم الكبرى الخارجي وعلى هذا مثال الاخير للاشتراك
الوسط واللاكثرية احدى المقدمتين لان اخذ المتميز فيهما بمعنى واحد واخذ
اي بسبب اخذ مثال الانسان مكانه لكن حكم على الصورة الذهنية المأخوذة من البدن
وهي مثال له انها مجردة لان الانسان الخارجي مجرد ومنه استدل على ابطال
الوجود الذهني وهو باطل لان الدليل ان يكون المثال الذي حكم وهو
اخذها بالعرض مكان ما بالذات واخذ اي وبسبب اخذ جزء العلة مكانها كما في

انه علة السمع والبصر الحيوة لا غير وليس كذلك لانها الحيوة مع الالات البدنية المخصوصة فهذا
الحكم بجزء علته واما تعليل الحكم بجزء علته فهو كتعليل ضعف الف من مسافة ما فيطلق ان الواحد
منهم يرفع الحلب عن ثلث المسافة ونسبة الواحد الى الالف وليس كذلك بل لازم بل قد
لا يكون للواحد ان يحركه اصلا ان يمكن ان يؤول كلام المصنف بحيث يشمل الصورتين
للاتفاق الا ولى اخذ جزء العلة مكانها في اسناد الحكم اليه وفي الثانية اسناد حصة
من الحكم اليه وهذا من باب سوء اعتبار الحمل ايضا واخذ اي بسبب اخذ ما ليس بعلة الكذب
في الخلف علة له كما في برهان التمانع وهو انه لو وجد الهان واراد احدهما
الاقسام كلها باطل لاستلزام الاول خلو الجسم عن الحركة والسكون بل عجز الالهين
والثاني عجز الاحدهما والثالث اجتماع الضدين فالاله واحد والغلط فيه
المحال لا يلزم من فرض الهين مع اختلاف ارادتهما ومخالفة استعمال الهين
الصفة استحالة الا الهين مطلقا الذي هو المطلوب وهذا من باب وضع ما
ليس بعلة علة على ما لا يخفى وعند يختص بالخلف كما قال في التلويحات وضع ما ليس
بعلة علة مختص بالخلف وهو ان يرجع الى المحال لا الى نقيض المطلوب ويكون
له مكثر في الاصطلاح المذكور في حصر المغالطات فيه حصته انه لا يختص
واجرائه اي وبسبب اجراء طريق الاولوية عند اختلاف النوع لكن يقول

لبن الاتان اولى بوجوب النضوج من السمك هذا اصح النسخ وفي بعضها من النخل
وهذا غلط القول بعد اشتراكهما في الحيوانية اللهم الا ان يقال المراد بعد اشتراكهما
في خواص الحيوانية على ما هو المشهور من اشتراكهما في كثير منها كما سيجئ شرحها
ان الرحم وانما يصح هذا اذا كان من نوع واحد كان المقتضي فيهما امرا
بالماهية كما يقال لبن الاتان بالتحر اولى من الفرس بعد اشتراكهما في الجسمية
للتحير وكما يقال لا يجوز قيام العرض بالعرض اذ ليس قيام احدهما بالاخر اولى من العكس
وهذا ايضا انما يصح عند اتفاق النوع والا فالملابسة قائمة بالسطح وكذا
بالحركة مع عرضيتهما وكذا اجراء هذا الطريق اي وكذا يقع الغلط بسبب اجراء
هذا الطريق في عالم الاتفاقات وهو عالم العناصر لكونه معلول الحركات السماوية
والتغيرات الفلكية كقول القائل لبن زيد بالطول اولى من عمرو بعد اشتراكهما في الانسانية
فلا ينبغي ان يختص احدهما به ولا يعلم ان هيهنا اسبابا خاصة عنا كهيات سماوية
واتفاقات ارضية يجب بين يمنع بها امور ممكنة وستبرهن عليها وفي النوع الواحد المتفاوت
بالكمال والنقص كالانسان مثلا لا يجري هذا اي طريق الاولوية فان بعض اشخاصه
قد يكون اولى به لكماله في نفسه واما كيفية هذا الكمال فستأتي فيما بعد ومما يوقع الغلط
الغلط فرض الممتنع موجودا ليبتنى عليه ثبوت شئ من جهة امتناعه كما ادعى

ان شريك الاله ممكن لانا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع ممكن
ينتج لو فرضنا وجوده لكان ممكنا لكن فرضنا وجوده فشريك الاله ممكن والغلط
فيه ان الفرض انما يصح لما يمكن في نفسه ان كان القياس برهانيا او عند الخصم
ان كان جدليا او يمتنع ولكن من جهة يبتنى الكلام عليها فانه لو كان كذا لا يجوز ذلك
لان فرض وجود الشئ متفرع على امكانه الذي هو المطلوب هيهنا فكان
اللازم المفروض متفرعا على المطلوب فلو فرع المطلوب عليه لزم الدور
الحقيقي ان يقال انه ان اريد بغير الممتنع الذي هو تالي الصغرى انه كذلك في
الامر فالشرطية ممنوعة وان اريد به انه غير ممتنع بحسب ذلك الفرض صحت الشرطية
ولم يجب رعاية هذا القيد في التالي يكون النتيجة ان شريك الاله ممكن
بحسب ذلك الفرض وليس المطلوب ذلك بل المطلوب انه ممكن في نفسه وقد يقع
الغلط لقلة المبالاة بالحيثيات كما يقول كل ابيض داخل في مفهومه البياض
وزيد ابيض لينتج انه يدخل البياض في حقيقته فان البياض داخل في
الابيض من حيث انه ابيض لا من حيث انه انسان او حيوان او غيرهما فلا يمكن نقل
الحكم الى ما يحمل الابيض وهذا من باب سوء اعتبار الحمل وهو ظاهر والمثال الاخر
لكن يسمع ان الكليات موجودة في الاذهان ومعدومة في الاعيان

فلبست موجودة فى الاعيان ولا معدومة متميزة فى الاذهان فيحكم مطلقا انها لا موجودة
ولا معدومة ومما يوقع الغلط تغير الاصطلاح فى موضع النقض من المحمل
وفى اكثر النسخ والادعى المعنى الذى اطلق اى فى الاصطلاح عليه
لا فى كل شى بل بعضه فيما وقع عليه النقض دفعا للنقض اذ لا ينضبط المحل او المحمل
او المعنى بل المعنى المصطلح عليه فيغلط فيه لحملهم على ذلك المحل اياه
وعلى هذا المحمل اخرى وذلك كقول بعض مثبتى الجزء لما اورد عليهم انّا الواقع
فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فيكون ما منه الى احد الطرفين
غير ما منه الى الاخر فينقسم الجزء لانّا لا نسلم انقسام الجزء بل الجزء بل اللازم انقسام
المؤلف مع غيره وهو جسم لانا نعنى بالجسم كل مؤلف مع غيره فغير تفسير الجسم عما
اصطلح عليه دفعا للنقض ولا طائل تحته اذ لا يندفع الاشكال بسبب تسميته
جسما او توجيه ايراده ان يقع هذا المؤلف المتحيز الذى سميته بسيط الجسم التالف
جسما اله الى كل واحد طرف فينقسم سواء تسميته جسما او جزءا فان النزاع انما فى ذات
لا فى اسمه وكقول بعض الذاهبين الى كثرة الصفات للبارى وقدمها
لما اورد عليه ان الصفات ان كانت ممكنة لزم حدوثها وان كانت واجبة تتكثر
الواجب لان الصفات ليست غير الذات لانا نعنى بالغير ما يصح انفكاكه

بمفارقة او وجود وصفاته ليست كذلك فتكون عين الذات فلا يتكثر فغير تفسير
الغير عما اصطلح عليه دفعا للنقض ولا ينفعه لان الخصم يعني بلفظة الغير
ويجزم التلفظ به ونقول ان كانت الصفات عين الذات والذات واحد
فلا كثرة بل لا صفة ايضا وان لم يكن عينها فهذا الكثير الذى ليس عينها اما واجب
او ممكن اذ للخروج عن النفى والاثبات ويتوجه الاشكال على كل تقدير كما مر
ومن ذلك اى مما يوقع الخلاف الغلط ومما غير فيه الاصطلاح عند ورود النقض
لانه يمكن حمله عليه ايضا ما يقال ان مماثل المماثل مماثل فاذا قيل لا نسلم ان المماثل لب المماثل
لج فانه لا يلزم الا اذا كانت المماثلة اى بين اب من جميع الوجوه لدخول المماثلة التى
بين بج فى التى بين اج وصيرورة امماثلا لج فى المماثلة التى بين جب سواء كانت
من جميع الوجوه ام لا فان جزئية المماثلة الثانية للاولى وكذا جزئية الاولى اذا
كانت الثانية كلية على ما يظهر بالتامل بخلاف ما لو كانتا جزئيتين فانه لم يحصل ان
اختلاف الجهة على ما سنبين عليك اجيب بانه يراد من المماثلة المماثلة من جميع الوجوه
ليس على الاطلاق فخصص اطلاقهما ما عموما او لورود النقض ثم الماتن قوله فان
هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة من جميع الوجوه ليس على الاطلاق لانه انما يلزم
واذا كانت المماثلتان من وجه واحد قال واذا كانت المماثلتان من وجه واحد

قال واذا كانت المماثلتان من وجه واحد يلزم ايضا ان يكون المماثل من ذلك الوجه مماثلا
اى من ذلك الوجه بعينه واما اذا لم يتحد الجهة فلا يلزم اذ يجوز ان يماثل شى شيئا من وجه
اخر ولهذا النقض غيروا الاصطلاح وخصصوا تفسير المماثلة بعد ان كانوا اصطلحوا
على تعميمها والمساوى للمساوى مساو ايضا اذا كانت المساواة من جميع الوجوه
على النحو الذى عرفت فى المماثل واما اذا اختلفت جهة المساواة كالجسم الذى يساوى بطوله
جسما وبعرضه جسما اخر فلا يلزم ان يكون مساوى المساوى مساويا واليه الاشارة
بقوله فاخذ مساوى الشى من وجه كجسم ا المساوى لجسم ب فى الطول مثلا لا يلزم
ان يساوى شيئا ما للمساوى الاخر اى الجسم ب من وجه اخر وهو ج المساوى له
فى العرض مثلا فاخذ مساوى الشى جواب واما والتمثيل بالجسم وقع اعتراضا
فان قيل لا نسلم انه اذا اختلف جهة المساواة صح اطلاق المساواة عليها لانها
لا تطلق الا اذا كانت من جميع الوجوه اجيب بالمنع لجواز اطلاق المتساويين
على الشيئين وان لم يتساويا من جميع الوجوه والى هذا السؤال والجواب
اشار بقوله وليس لاحد ان يدعى ان المساواة لا يجوز ان تطلق الا على ان يكون
من جميع الوجوه فانه يجوز ان يكون جسما متساويين بالطول فقط وفى بعض
النسخ متساويين فى الطول فقط اى لا فى العرض والعمق ولا يخفى انهما من

من باب سوء اعتبار الحمل ومن ذلك اى مما يوقع الغلط اخذ العدم المقابل اى الملكة
للملكة وهو احتراز عن العدم المطلق للشى ليس كذلك بل لا بد وجدا مثله هذا
القسم فى حد بالذكر مكان الضد كالسكون فانه عدم مقابل للغير عدم الحركة مما
يتصور فيه الحركة وكذا العمى فانه عبارة عن انتفاء البصر فى حق من يتصور فى حقه
البصر ولهذا قال فان الحجر لما لم يتصور فى حقه البصر لا يسمى اعمى وكذا الشر والظلمة
عند جعلهما ضدين للخير والنور وقال لا شى من الضدين يكون عن مبدء
واحد فلا بد وان يكون للشر والظلمة مبدء غير مبدء الخير والنور على ما يقوله الثنوية
الثنوية وجوابهم يحل منشا الطهم وهو ان الشر ليس ضدا للخير والظلمة
للنور لان الضدين لا بد وان يكونا وجوديين لكن الشر والظلمة
عدميات يقابلان الخير والنور تقابل العدم والملكة فلا هوية لهما
فى الخارج ليحتاجا الى مبدء وعلة بل علتهما عدم علة الملكة واعلم
ان هذا الغلط من باب ايهام العكس باعتبار انه لما كان الضد مقابلا
اخذ المقابل على انه ضد ومن اخذ بالعرض مكان ما بالذات ان اريد
المعدوم معدوم الملكة لا سترعاء عدم الملكة محلا قابلا للملكة لانه
ليس عدما مطلقا فيستغنى عنه فعدم الملكة وان لم يحتج الى علة بالذات

لكنه يحتاج اليها بالعرض لاحتياج محلها اليه بالذات واذا حصل ضرب احتياج اليها
بالذات فلهذا كان من اخذ بالعرض مكان ما بالذات ولما كانت سبب الغلط على
التحقيق اشتباه الامر الوجودي بالعدمي وبالعكس اراد ان يذكر ضابطا يتميز به
احدهما عن الاخر لئلا يقع في ما وقع فيه الثنوية وامثالهم ممن اشتبه عليهم الامر
العدمي بالوجودي فقال والضابط في معرفة الاعدام هو انا اذا استبقينا الموضوع
كالجسم او الانسان مثلا ورفعنا عنه الملكة كالحركة والبصر لا يحتاج الى وضع شيء اخر
حتى يكون ساكنا او اعمى بل كفى استبقاء الموضوع ورفع شيء منه فالعدم لا يحتاج
الى علته بل علته عدم علة الملكة واذا اخذ ضدا فيكون اما وجوديا فيحتاج الى علة
وبه ينتظم امر ما حرج من التركيب وغيره كالزمان التنوية وغيرهم ويوقع الغلط كما
اوقعهم فيه واعلم ان اسماء الاعدام منها ما اشترط فيها الامكان اي امكان
اتصاف موضوعاتها بتلك الاسماء بمقابلاتها كاعدام الملكات مثل العمى الذي عدم
البصر عما يمكن ان يكون بصيرا ويصلح ان يبصر ومنها ما لا يشترط فيها ذلك الامكان
من اسماء الاعدام ما لا يشترط فيها امكان كالقدوسية فانها عبارة عن كون المتصف
بها غير مادي والفردية فانه عبارة عن كون المتصف غير لبس بجهة من الجهات
وليس الاول عبارة عن انتفاء المادة فيمن يتصور في حقه ان يكون ماديا والا الثاني

ولا الثاني عبارة عن انتفاء الكثرة فيما يمكن ان يكون كثيرا ليكونا من اسماء اعدام الملكات
بل هما عبارتان عن نفي كون الشيء غير مادي وغير كثير فهي من اسماء السلوب اذ التقديس
السلوب
واما لا يشترط فيها الامكان لانها اسماء النفي السلوب التي هي العدم المحض
مضافة التي هي اعدام الملكات يشترط فيها الامكان ومنها اي ومن الاسماء الاعدام
ما لا يطرد في عدد نوع واحد وفي بعض النسخ في موضع واحد بمعنى انه اشترط امكانها
في بعض اشخاص النوع دون البعض كالمرودية التي هي عدم اللحية فانه لا يشترط
فيها الا في الامرد اذ مرودية عدم اللحية فقط لا عدمها عما من شانها ان يكون
له لحية ومنها اي من اسماء الاعدام ما باعتبار الامكان اي ما هو باعتبار شرط الامكان
يعني في جميع المحل حتى يطرد فيها شرط الامكان وفي اكثر النسخ ما باعتبار الاعم
والمعنى ما ذكرناه لدلالة المثال الذي وهما قوله كالعمى والسكون عليه على ما مر الا انه
لفظ الاعم عليه فان ظاهر الاكثر فاسماء الاعدام اما ان لا يشترط فيها الامكان
اصلا ويسمى اسماء السلوب واما ان يشترط مطلقا وهي اعدام الملكات واما ان يشترط
في بعض المحال دون البعض فيكون عدم الملكة باعتبار واسم السلب باعتبار اخر
هذا اصطلاح للشائين وربما اختلف الاصطلاحات في ذلك ولذلك قال
الاصطلاحات مختلفة الاشتراك ان الهواء ليس بمظلم والامضي عند الشائين اما انه

اما انه ليس بمضي فلكونه غير قابل للنور والظلمة لانه مشفة الغاية واما انه ليس بمظلم
فلان الظلم عدم النور عما من شانه ان يستضيء وعند غيرهم مظلم فان الحكماء الاقدمين
من اليونانيين وساير سكان الامم يزعمون ان ما ليس بنور والنوراني فهو مظلم حتى لو تصور
وجود الخلاء لكان مظلما والاليق ان ما ذهب اليه المشائون بناء على ان الهواء في العرف
العام لا يسمى مظلما الا كل سليم البصر اذا فتحه ولم ير شيئا اطلق عليها اسم الظلمة
سواء كان المقابل هواء او جدارا او غيرهما فلا تمسك لهم بالعرف ومن ذلك اي ومما
يوقع الغلط اخذ الايجاب والسلب مكان العدم والملكة كما في الحجر اما يبصر او اعمى
لان الاثبات والنفي لا يحتملان يخرج منهما شيء كقولنا الحجر اما بصير او ليس ببصير
وهو باطل لان العمى ليس عدم البصر فقط ليلزم من صدق ليس عدمه فقط
ليلزم من صدق ليس ببصير على الشيء صدق العمى عليه بل هو عدم البصر عما
من شانه ان يبصر فلهذا لا يلزم من صدق ليس ببصير عدم الاعمى والحق هذا الجواب
انما يتم لو قيل لكن الايجاب والسلب لا يخرج منهما شيء بخلاف العدم والملكة
فلك ان تقول ان الحجر ليس ببصير ولا تقول انه اعمى وهذا الغلط من باب اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات لانه اخذ فيه شبيه الشيء بدله ومما يوقع الغلط
اجراء اللفظ العام في المواضع على المعاني المختلفة فيوخذ بعضها مكان بعض

كما في الواجب لذاته اما ممتنع او ممكن واذ ليس ممتنعا فيكون ممكنا الكل كل ما هو ممكن
الكون ممكن اللاكون فالواجب لذاته ممكن اللاكون وهو محال وقد عرفت فيما تقدم
حله وهو ان الواجب ممكن بالامكان العام ولا ينقلب موجبته الى سالبة
وهذا وان كان مندرجا تحت الغلط المنتشي من اشتباه اللفظ الا انه كثير
الوقوع فخصصناه بالذكر والعام قد ذكرنا انه يعنى به ما لا يمنع الشركة
وقد يعنى به المستغرق وهو كون الحكم على كل واحد واحد والعام الاول
اعني الكلي كالحيوان مثلا لا يلزم من صدقه واثباته صدق الخاص واثباته مثلا
لا يلزم من صدقه واثباته كالانسان مثلا اذ لو لزم من صدق العام صدق الخاص
كما لزم من صدق الخاص صدق العام لكانا متساويين لا احدهما اعم من الاخر
اخص هف ويلزم من نفيه وكذبه كذب الخاص ونفيه لاستلزام الاعم الا ان
الا ان الا ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص اذ لو كذب الاعم ولم يكذب
الاخص لكان مع كذبه صدق الاخص فيصدق الخاص دون العام وهو محال
فان قيل لو صدق ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص لصدق قولنا
كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بانسان الصدق قولنا كل انسان فهو ممكن
بالامكان العام لكنه كاذب لان الموجبة تستدعي صدقها صدق موضوعها

وما ليس بكلي عام لا مفهوم له اصلا فضلا عن ان يكون له مفهوم كاف للسلب
المضاف اليه مفهوم اتصافا بالضرورة واما كون ذلك المفهوم يجب ان يكون موجودا
اذا جعل موضوعا في قضية موجبة فلان المراد الوجود الذهني فكل ما له مفهوم
فهو موجود في الذهن والا لم يكن مفهوما وان اريد الخارج حتى فانما يلزم
لو حكم بثبوت المحمول الذي للموضوع في الخارج وليس الامر في امثال
هذه القضايا كذلك فاندفع الاشكال والخاص الذي بازائه اي بازاء العام الاول
كالانسان يلزم من صدقه صدق العام ولا يلزم من كذبه كذب العام لانه يلزم
من صدق الانسان صدق الحيوان ولا يلزم من كذبه كذبه والا لكان ما ليس بانسان ليس
والعام الثاني يعني كل ج ب بعكس العام الاول فيما ذكرنا فانه يلزم من صدقه
صدق الخاص المندرج فيه كقولنا كل ج ب وكذا يصدق الشخصيات والكلية
من كذبه اي كذب العام الثاني وهو كل ج ب كذب الخاص الذي منه
وهو بعض ج ب الا ترى انه يلزم من صدق كل انسان حيوان صدق بعض
الانسان حيوان وصدق زيد حيوان ايضا ولا يلزم من كذب كل حيوان انسان
كذب بعض الحيوان انسان ولا كذب زيد انسان واما خاصه اي خاص العام
الثاني نحو بعض الحيوان انسان فلا يلزم من صدقه صدق العام وهو كل حيوان

ان

انسان ولكن يلزم من كذبه كذب العام لانه اذا لم يكن بعض ج ب لا يكون كل ج ب
وهو واضح ومما يوقع الغلط اخذ الماهية المركبة من اجزاء متشابهة كلها حقيقة
جزئها اي اخذ المغالط لكل الماهية المركبة من اجزاء متشابهة حقيقة جزئها وهو غلط
لانه ليس على اطلاقه وانما يصح فيما وراء الشكل وبعض الكميات يعني في كل ما له
اجزاء متشابهة الاجسام المتجانسة الكل بالحقيقة بل بالمقدار كقطعتي ماء فان مجموعهما
يشاركهما في الحقيقة لا في الشكل الذي هو من باب الكيف فان قطعتي الدائرة
متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذي هو الدائرة في الحقيقة ولا
في بعض الكميات وهو المنفصل لقوله الاثنان يحصل من واحد وواحد ولا
يشارك الاثنان مع الواحد في الحقيقة الفصل الثاني في بعض الضوابط
وحل الشكوك انه قد يظن ان المقدمة الثانية اي الكبرى كقولنا كل اثنين
زوج تنفي حكم المقدمة الاولى اي الصغرى كقولنا ما في كم زيد اثنان
ولا يعلم انه زوج وان علمنا ان كل اثنين زوج لم يندرج ما في كم زيد
بخصوصه بالفعل اي لم يندرج بالفعل في الكبرى ما في كم زيد بخصوصه
من كونه اثنين حصل اما ان او غيرها حتى انه يعلم اي ليعلم ان ما في كم زيد
زوج عند حكمنا بهذا اي بان كل اثنين زوج ما لم يعلم انه اي ان ما في كم

الفصل الثاني

زيد اثنان يعلم اخرا من جهة الخصوص وهو كونه اثنين المجهول لا من جهة
العموم وهو كونه شيئا المعلومة فالخصوصية وهي كونه اثنين يحتاج الى علم
آخر فاذا لم يعلم اندراج الاصغر في موضوع الكبرى الا بالقوة لا بالفعل بالنسبة الى
نفس الامر فان الاندراج حاصل بالفعل فيه بل بالنسبة الى علمنا واذا كان ذلك فنعلم
بالقوة ان ما في كم زيد زوج لا بالفعل الذي هو المطلوب وهذا الشك
ينشأ من اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فانه لما رأى ان موضوع المقدمة الاولى
يندرج تحت موضوع الثانية بالقوة ظن انه مندرج بالفعل فغلط وهو
واضح ومما نشأ من المغالطات اي في استحالة تحصيل المجهولات قول القائل
ان المجهول لما حصل فبم يعرف انه مطلوب فلا بد من بقاء الجهل او وجود
العلم به قبله حتى يعرف انه هو وعلى التقديرين يمتنع تحصيله اما على الاول
فلاستحالة معرفته اذا وجد واما على الثاني فلامتناع تحصيل الحاصل
وهذا انما لزم من اهمال الوجوه والحيثيات وانما قال انما لزم لانه تقدم
من اهمال الحيثيات اي فان حيثية القوة غير حيثية الفعل وقد اهملت
حينئذ كون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من آخر واعتبرت حيثية
كونه معلوما او مجهولا مطلقا التوصل اليه فان المطلوب ان كان من جميع

واخذت الاولى بدل الثانية وههنا

الوجوه

الوجوه مجهولا لم يطلب لاستحالة توجه الطلب نحو ما لم يخطر بالبال بوجه وكذا ان
كان معلوما من جميع الوجوه لاستحالة تحصيل الحاصل بل هو اي المطلوب معلوم من وجه مختص
اي في الوجه المجهول مما علمنا فاذا حصل علم بالتخصيص المعلوم وانه المطلوب كما انك تجهل
خصوصية ذات من الذوات وتعلم تخصصها بصفة من صفاتها فاذا حصلت تلك الذات
المخصوصة علمت بما تخصصت به من الصفة التي كانت معلومة انها المطلوب وجرت
عادة الاوائل ان يتمثلوا على ذلك بالآبق اذا وجد فانه لم يكن مجهولا من كل وجه لانه معلوم
الذات ولا معلوما من كل وجه لانه مجهول المكان واذا وجد علم انه الآبق لما كنا علمناه
وهو ذاته وصورته به يندفع الاشكال وهذا اي هذا الجواب وهو كونه المطلوب معلوما
من وجه مجهولا من وجه من آخر يختص علمنا به انما هو في القضايا والتصديقات لا
يقتضي في غيرها كالتصورات على ما هو المشهور اما الاول فلكون المطلوب ح معلوم التصور
مجهول التصديق فاذا حصل لنا ذلك المجهول عرفناه بتصوراته السابقة وهو المراد من قوله
فانا اذا طلبنا التصديق في قولنا العالم هل هو ممكن لم نطلب الا حكما مختصا بهذه
التصورات واما الثاني فيوجه اولا بايراد الشك وهو ان التصور المطلوب ان لم يكن
مشعورا به امتنع طلبه لاستحالة توجه الطلب نحو ما لم يشعر به وان كان مشعورا به فهو
متصور اذ لا معنى للتصور الا كونه مشعورا به واذا كان متصورا فلا يكون مطلوب التصور

وثانيا انه لا يندفع بان يقال معلوم من وجه مجهول من وجه آخر لما قيل من ان احد الوجهين
غير الآخر لاستحالة ان يكون الشيء الواحد مجهولا معلوما من وجه واحد فالمطلوب
اما ان يكون هو الوجه المعلوم او المجهول وكلاهما باطل لما سبق فان ذلك ليس بشيء لان
ان الوجه المجهول يمتنع طلبه انما يكون كذلك لو لم يقترن به الوجه المعلوم كما عرفت
من الذات المجهولة التي علم تخصيصها بصفة من الذات والصفة لو كانا معلومين
او مجهولين لاستحال طلبه لكن الطلب انما يتوجه نحوه لا نحو الوجه المعلوم وانما
يتوجه نحو الذات التي صدق عليها الوجهان ولا شك في مغايرتها لكل
منهما بل ما قال وحاصله ان العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن
الا بالتواتر ولوجوب كون الخبر المتواتر عن امر محسوس فهذا الجواب
انما يمشي في الذات المجهولة اذا كانت من المحسوسات وقد علم اختصاصها بصفة
بالتواتر ولكون الشك يعم جميع الذوات المجهولة والجواب يخص بعضها
قال ان هذا الجواب لا يمشي في التصورات والى ما ذكرنا اشار بقوله
اما فيمن سمع اسم الشيء فيطلب مفهومه فقيل ان هذا وضع بازاء معنى
كذا لا يحصل له العلم بمجرد السماع ان مطلوبه هو وكذا في تصور الشيء بلازم
واحد ولم ندر ما هو فقد شككت في بعض الصفات وان شرح له تشريحا فانا

بيقين الآن وجود طير يقال له ققنس وهو طائر متولد غير متوالد وله
قصة مشهورة ولم نر ما هو وطلب خصوصيته وهو لا يعلم الا من جهة عموم
فيه كالطريقة مثلا لم يكن لاحد ان يعرف بحيث يعلم ان الصفات التي ذكرها
الشارح هي المطلوبة وان ذلك مطلوبه الا ان يحصل له عنده لصاحب التواتر
من اشخاص ان الطائر المسمى بققنس له صفات كذا وكذا واعلم ان معنى هذا الكلام
على ان العالم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن الا بالتواتر وهي في محل
حيز المنع **قاعدة** لا يجوز ان يكون للشيء كالانسان مثلا مقومات مختلفة الحقيقة
على سبيل البدل مثل ان يكون الحيوانية مع الناطقية مقوما لحقيقة الانسان
تارة ومع غير الناطقية كالصهال اخرى اذ تختلف الماهية بكل واحد منهما
اي من المقومات المختلفة لكونها مع الناطقية انسانية ومع الصاهلية
فرسية مع انها شيء واحد بالعرض والمجاز هي مع هذا من مقوم الماهية
وهو ما لا يؤخذ الماهية دونها مع كونه جزءا منها واما مقوم الوجود
وهو ما لا يوجد الشيء بدونه مع كونه خارجا عنه كمخلوقية الانسان
وعرضية الوجود فيجوز ان يتعدد وهو المراد من قولهم ولكن يجوز ان
يكون للشيء مقومات مختلفة موجودة على سبيل البدل وفي اكثر النسخ **قاعدة**

يجوز ان يكون للشيء مقومات الوجود مختلفة على سبيل البدل ولا يتصور
ان يكون للماهية مقومات مختلفة على سبيل البدل اذ تختلف الماهية بكل واحد
منها على هذا ما اراد اثبات تجويز البدل المقوم للمبني اولا انه ليس
مقوما للماهية لاستحالة تجويز البدل في مقوماتها منها كما عرفت ولا يليق
لاستحالة فيه لتقرر حقيقة الخاتم من مقومات مختلفة كالذهب والفضة
وغيرهما من المنطبعات وغيرها كبعض الاحجار اذ لا شيء منها بمقوم له
ولهذا لا يوجد في حد شيء منها بل المقوم المشترك بينهما وهو الجسم
ولهذا يؤخذ في حده ويقال الخاتم جسم من شأنه كذا وكذا ويحاط
حتى لا يكون العلة اي المقومة لوجود الشيء كالهيولى المعينة ملكهم
الماخوذات عللا مختلفة كالصورة الهوائية والمائية مثلا لتقوم
وجودها بالمائية تارة وبالهوائية اخرى عند من جوز المكان هو
فيستقل الامر العام وهي الصورة من حيث هي الصورة بالعلية لوجودها
دونها اي دون الماخوذات عللا اذ علة وجود الهيولى المعينة
الصورة من حيث هي لامتناع انفكاك الهيولى عنهما في الماخوذات
عللا لانفكاك الهيولى عنها ولا يتمشى دعوى التعدد اي في مقوم

الوجود على هذا التقدير لكونه وجدانا للكثير **واعلم** انه يجوز ان
يكون للشيء مقومات مختلفة لوجوده كمخلوقية الانسان وحدوثه وتحيزه
الحيز ذلك لكنها ليست على سبيل البدل واما ما يكون على سبيل البدل
فمحل نظر فان كل ما يعد لكمال الانسان من الطفولة الى الشيخوخة بالنسبة
الى الانسان مثلا فيمكن ان يقال فيهما اما قال على الصورة المتعاقبة على
الهيولى المعتبر ان المقوم لوجود الانسان المعين هو مطلق السن لامتناع
وجوده بدونه ولا سن معين لامكان وجوده دونه ولكونه كذلك
امرا لا احتياط حتى لا يكون ما يدعى فيه التعدد كذلك فبطل دعواه
قاعدة واعلم ان القاعدة الكلية لوجوب شيء على شيء يبطلها
عدم ذلك الشيء في جزئي واحد يحكم ان كل ج ب بالضرورة فوجد
جيم واحد ليس ب ينتقض به القاعدة لا لتدل على ان حمل الباء على الطبيعة
الجيمية ليس بالوجوب والا لما تخلف فرد من افراد تلك الكلي
تلك الطبيعة وكذا من حكم انه يمتنع ان يكون كل ج ب فوجد جيما
هو ب ينتقض قاعدته لدلالته على ان حمل الباء على الطبيعة الجيمية
ليس بالامتناع والا لما امكن اتصاف فرد من افراد الجيم بالباء

وحكم ان كل ج ب بالامكان اي الخاص لا يبطل هذه القاعدة وجودا او عدما
اي لا يبطلها الا وجود اتصاف ج ب ولا العدم اتصاف ج به اذ
امكان الشيء للشيء بهذا المعنى معناه وجوده ليس ضروريا له وكذا الا وجوده
فيجوز وجوده له وكذا لا وجوده ومن ادعى امكان شيء كلي على كلي اخر كلي
ب فيجوز انه لا يمتنع على الطبيعة الجنسية الكلية الباقية والا ما اتصف
من اشخاصها واحد بها ولا يجب الا ما لم يتصف جزئي واحد منها وذلك
كالكتابة بالنسبة الى الانسان فانه يكفي في امكانها له اتصاف فرد بها كزيد وسلبها
عن اخر كعمرو وليست ممتنعة بالنسبة الى الانسان والا لما وجدت في زيد ولا واجبة
والا لما سلبت عن عمرو وانما قيد الدعوى بالامكان ولم يقل ومن ادعى اثبات
شيء كلي على كلي اخر لان الاثبات اعم يعم الامكان والوجوب والامتناع
وههنا الفائدة في ذلك لان الحكم بالوجوب لا يثبت بثبوت الشيء في
شخص واحد ولا الحكم بالامتناع بثبات الشيء عن شخص واحد اللهم الا
ان يبين ان الثبوت او النفي لنفس الطبيعة فحينئذ الواحد كالحيوانية لزيد
الثابتة له لطبيعة الانسان لا لكونه ذلك الشخص المعين فانه اذا كان
كذلك كان الثبوت لذلك الشخص والا على الوجوب والنفي عنده والا على

والطبيعة البسيطة كالسواد مثلا اذا كان جنسيا حقيقيا كما سنذكره وهو اللون
على ما يمكن على جنسها في الذهن ان يكون هي اي تلك الطبيعة وهي السواد مثلا
او قسيما لها اي لتلك الطبيعة كالمخصص لبياض ولما كان المراد من كون
الجنس الطبيعة النوعية او قسيمها جواز تخصيصه بفصل احدهما قال اي
متخصصا بفصل احدهما وتقرير الكلام يمكن على جنسها في الذهن ان يكون
متخصصا بفصل احدهما كالقابضة للبصر او تفريقه كاللونية فانها الطبيعتها احدهما
بمكنة ان يكون سوادا او بياضا اذ لا مانع لها في الذهن من تخصيصها با
وفي الاعيان لا يتصور اذ اللونية متقبلة في الاعيان فيمكن لحوق خصوص
بياضية وسوادية كما ذكره وهو ظاهر وعلى هذا فيمكن على كلي اللون بما لا يمكن
ما لا يمكن على كل اللون لامكان تخصيص الجنس بالفصول انواعه على سبيل البدل
وامتناع تخصيص شيء من انواعه الغير بفصل النوع وان شارك الجنس
في امكان تخصيصه بكل ما يتخصص به اعني بسائر ما يتخصص به غيره اللهم الا
لمانع خارجي والى ذلك اشار بقوله والطبيعة النوعية كالانسان يمكن على
نوعها ما يتخصص به اشخاصها اي من المخصصات كالمقادير والاشكال
والالوان وغيرها ويمكن اي سائر ما يتخصص به اشخاصها على

كل واحد القسم اي بجملة الجنس كما قررنا مثل السواد والبياض وللطول والقصر
الغير لا مع لا الاعراض ولكن امتنع اي بعض الاعراض على بعض الاشخاص
كالبياض على الزنجي والسواد على الرومي فانما يكون للمانع اي لا يكون
الا لمانع للستحيل الذاتي يكون للذاتية والا لاطرد قاعدة واعتراض
انما اقتصرنا في هذا الكتاب على هذا القدر اي في هذا العلم الذي هو
المنطق اعتمادا على الكتب المصنفة في هذا العلم اي المنطق واكثر
في المغالطة ليتدرب الباحث بها فان الباحث يجد المغالط في حجج
طوائف الناس وفي فهم اكثر مما يجد الصحيح فلا يكون انتفاعه بالتنبيه
على مواضع الغلط اقل من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حق اي من
اجزاء المنطق يحتاج اطنبنا اولا ثم ولما كان السلب وجوديا في وجه ما
ام له ثبوت في الذهن من حيث انه نفي في الذهن وحكم عقلي اي حاصل
وليس التصديق هو النسبة الايجابية التي يقطعها السلب في ايجاد
النسبة السلبية فان التصديق بعد السلب باق فالنسبة التصديقية الباقية
عند السلب غير النسبة الايجابية المنفية فالسلب هو حكم وجودي اي له
وجود في الذهن وان كان قاطعا للايجاب اخرتم وجدنا الامتناع

معينا عن ذكر السلب الضروري والوجوب معينا عن ذكر السلب الممتنع والامكان
ايجابه وسلبه سواء وفي بعض النسخ وسلبه فيه سواء اي في الذهن وكانت التركيبات
الممكنة للقضايا من حيث كونها محصورة وشخصية موجبة وسالبة مطلقة وموجهة بسيطة
ومركبة غير محصورة اي غير محصورة لكثرتها لا حصر اقتصرنا في ذكر الموجبة في هذا
المختصر اذ غرضنا فيه امر اخر وهو تحقيق الحق وابطال الباطل ويكفي فيه للوجب
دون السالب المغالط [illegible] اما قال لا البحث والجدل والملك والمباهات فيقول الكتاب
تركيبا لاعتبارات التي لا تجري بطائل كما هو مذكور في كتب المتأخرين وللمطالب
في العلوم الحقيقية المطلوب امر القضايا وكان المطلق الذي لم يذكر فيه جهة
اي المطلق العام لم يتناول من الممكن ما لا يقع ابدا مثل قولنا كل انسان بالفعل
فالمطلق العام في المحيط اي في القضية الكلية نحو كل ج ب بالاطلاق العام
لا يطرد اي لا يصح ولا يصدق الا في الضروريات الستة المشهورة في الكتب
لانفكاكها بالفعل وهي الضرورية المطلقة والمشروطتان والوقتيتان
والضرورية بحسب المحمول ولكل واحد اي من هذه الستة ضرورة بجهة ما
اي من الجهات على ما هو مشهور معروف فيتعرض لها اي لتلك الضرورات او لجهتها
فلا فائدة في المطلق اي العام ح للاستغناء عنه بالضروريات الستة لانه لا يصدق الا حيث

يصدق فيه والممكن العام اعم منه اى من المطلق العام واسق اطرادا واطلاقا

اى لتناوله ما وقع وما لم يقع ضرورة كما كان ام لا بخلاف الاطلاق فان المطلق

العام يتعين وقوعه وقتا ما والا يكون مطلقا عاما او هو شئ نصر ورته

ما في المحيطة اى في الكلية كما مر دون الممكن العامي لانه لا يتعين وقوعه

وقتا ما لان الامكان لا ينافي الخلو دائما ولا يتم بضرورة ما في المحيطة لصدقه

على الممكن الخاص واذا اردنا امرا عاما او جهة عامة فكفانا الامكان العام

فلا حاجة بنا الى الاطلاق المغلط لنمو لها الفعليات جميع ولما لم يطلب في علم ما حال

بعض موضوعه بعضا غير معين الا في موضع نقص كما اشار اليه من قبل

حذفناه في بعض النسخ حققنا ذكر البعضيات المهملة اى غير المفسرة وهو احتراز

عن البعضيات المعتبرة فانها ايضا كالمهملة لكلية قد يطلب احوالها في العلوم كما يق

واجب الوجود واحد والصادر الاول للكثرة فيه ومجرد الجهات الاتبكت

على الاستقامة ولا ينحنى ونحو ذلك فلهذا حذفنا المهملة واقتصرنا على ذكر

الكليات والبعضيات المعتبرة التي كليات انتم وليس على ما ظن بعضهم ان الحكم على

ما انوعه في شخص حكم جزئي لكونه جزئيا لعدم الشركة فيه كالشمس والسماء

والارض فانها كلية لا نفس تصورها لا يمنع الشركة فيها واما امتناع

الشركة فيها واما امتناع الشركة فيها فهو خارج عن انفسها او ذلك لا يمنع

من كليتها او كما التي يحتاج الناظر في كل مطلب من المطالب العلمية الجزئية السيات

اى الشكل الثاني والثالث الى الاول بعد ان عرف ضابطه في موضع واحد

فكذلك لا يحتاج الى ادراج السلوب اى جعلها اجزاء من المحمولات وتعميم البعضيات

اى جعلها محيطات في جميع المواضع بعد ان عرف الضابط في موضع واحد

وهو واضح واعلم ان المثاني بلينو في كثير من النسخ يبين العكس اى المستوى

بالافتراض كما في السالبة الضرورية والدائمة والموجبتين الكلية والجزئية

والخلف اى وبالخلف كما في الموجبتين والخلف ايضا في العكس يبنى على الافتراض

لما سيأتي ولنذكر بيانهم لعكس السالبة الضرورية بالافتراض فنقول اذا كان

لا شيء من ج ب بالضرورة فلا شيء من ب ج كذا اى بالضرورة والا يصح اى عكس

بعض ب ج فنفرضه اى ذلك البعض من ب شيئا معينا وموصوفا بج بالفعل

والا لا يتم الدليل وانما لم يتعرض له لظهوره ولانه يذكر بعد هذا ما يدل

عليه وليكن هو د فد هو ب وهو ج وهذا هو الذي يدل على انه فرض لك

البعض من ب موصوفا بج بالفعل فشيء مما هو يوصف بج يوصف بب وقد قيل

لا شيء من ج ب بالضرورة هف ثم الموجبة الكلية والجزئية يثبتون عكسهما

بالافتراض هكذا وهو انا اذا صدق كل ج ب او بعض ج ب وجب ان يصدق بعض ب ج

لانا نفرض الذات التي هي ج وب بالفعل د فد ج ود ب بالفعل فيصدق بعض ب ج

دائما وانعكس الى لا شيء من ج ب دائما وكان كل د ج او بعض ب بالاطلاق هف فان قيل

لا ثم انعكاس لا شيء من ب ج دائما الى لا شيء من ج ب د قيل لو لم يصدق لا شيء من ج

ب دائما لصدق بعض ج ب بالاطلاق فنفرض شيئا معينا وليكن د فد ج ود ب فبعض

ب ج بالاطلاق وكان لا شيء من ب ج دائما هف وهو المراد من قوله فيبنى

اى الخلف وفي نسخة والخلف يبنى تارة اخرى على الافتراض فان الخلف فيهما

ايضا مبني على عكس السالبة وفي السالبة الدائمة من الافتراض على ما ذكرنا والافتراض

بعينه هو الشكل الثالث وهو الذي الاوسط موضوع المقدمتين وانما كان

هو بعينه لانا نطلبون شيئا نحمل عليه الجهتية والبائية مثلا كالدالية ونقول كل

د ج وكل د ب فبعض ج ب والحاصل انهم يثبتون عكس الموجبتين بالافتراض

بل بالشكل الثالث لانه عينه وقد عرفت فيما تقدم ان الافتراض ليس هو الشكل

الثالث بل هو فيه مقنع وكفاية فلا حاجة الى الاعادة ثم يثبتون الشكل الثالث

رده الى الاول بالعكس اى بعكس الموجبتين فيترتب البيان ويلزم منه تبيين

الشيء وهو الشكل الثالث بما يبنى به وهو عكس الموجبتين ثم الخلف استعماله

عن طبع وان الخلف من القياسات المركبة ومن لم يعرف القياسات واستنتاجها انكشف

سلامة القريحة في معرفة صحة قياسية فليقنع بذلك في جميع المطالب العلمية فلا يحتاج

الى التطويل في قياس الخلف ولست انكر ان الانسان ينتفع بالخلف ويعرف صحته وان

لم يعرف كونه مركبا من قياسين اقتراني واستثنائي ولم يطلع على تفاصيل احكامه

وان الخلف يعرف منه ويتبين به صحة العكوس التي ذكروها ولكن عن التطويل

في هذه الاشياء استغناء اى عما ذكره من بيان العكس لا بالخلف بل بالضوابط القليلة

العدد الكثيرة الفوائد واعلم ان الفرق بين الخلف والمستقيم ان المستقيم يتوجه

الى اثبات المطلوب اولا ويتوجه الى اثبات المطلوب اولا توجيهه ويتالف

مما يناسبه ويكون مقدماته مسلمة او ما في حكمها ولا يكون المطلوب موضوعا

فيه اولا وان الخلف يتوجه اولا الى ابطال النقيض نقيض المطلوب ويشتمل على ذلك

ولا يشترط فيه تسليم المقدمات بل كونها بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب

فيه موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وهو بالدليل على نقيض نقيض المطلوب

بل على ما هو اعم منه او اخص او مساو اذا وضع ذلك وظن انه المطلوب

ولا ينافي ذلك صدق المطلوب وكذا قيل ان الخلف للدليل على نقيض المطلوب

والى هذا اشار بقوله ثم ان الخلف غير كاف في انه يبنى ان هذا هو العكس

لاغروان موادعي انه اذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة يمكن الضرورة ليس بعض
ب ج والاكل ب ج فنفرض الموصوف بالجيمية من الباء انه تعلم ما عرف فيلزم انه
يكون شيء من الجيم ب وقد قلنا بالضرورة لا شيء من ج ب هذا محال فصحة العكس
هكذا بهذا البيان الذي يدل على انه العكس وانما صح هذا وان لم يكن عكسا لكونه
لازما من لوازم لا شيء من ج ب بالضرورة وانما كان الخلف وحده غير كاف في العكس
ان يبين دونه صحة العكس كما هنا بينا اي في هذا الكتاب فلا يكون بيانا اي بيان
العكس دون الخلف بايسر ولذا بيانا للعكس دون الحاجة الى العكس والخلف
اي لا يكون به بيانا ايسر وليس لمدع ان يقول ان الخلف المورد في العكس ليس
بقياس فان من عرف القياس والخلف عرف انه قياس الا ان العكس حلقه
يبنى على قياس استثنائي واقتراني شرطي اي الاقتراني حملي فان مطلوبنا
فيه اي في العكس شرطي اي وهو قولنا كلما كان لا شيء من ج ب فلا شيء
من ب ج وصورته وفي اكثر النسخ ومن صورته اي صورة الخلف العكسي
ان نقول ان صح لا شيء من ج ب ولم يصح لا شيء من ب ج فيصح بعض ب ج
فالجملة الاولى وهي قولنا ان صح لا شيء من ج ب ولا لم يصح لا شيء
من ب ج هي المقدم والتالي هو قولنا فيصح بعض ب ج فناخذه اي هذا التالي

ونجعله مقدما في مقدمة اخرى فنقول وكلما يصح بعض ب ج فيصح بعض
فيصح بعض ج ب ونقرنه بالمقدمة الاولى فينتج انه ان صح لا شيء من ج ب
ولم يصح لا شيء من ب ج فيصح بعض ب ج وكان القياس اقترانيا من متصلتين
فانحذف الحد الاوسط وهو قولنا فيصح بعض ب ج ثم لنستثني بعد هذا
نقيض التالي على ما عرف وهو انه ليس يصح بعض ج ب لصحة لا شيء من ج ب
فلا يجتمع صحة لا شيء من ج ب مع عدم صحة لا شيء من ب ج لكن الاول
صحيح فينتفي عدم صحة الثاني فيصح وهو المطلوب المقدمة الثانية وهي قولنا
وكلما يصح بعض ب ج فيصح بعض ج ب وان كانت مركبة من بعضيتين حمليتين كليه
لان عموم الشرطيات ليس بالاعداد بل بالاوضاع والاوقات على ما عرف
في موضعه وان كان اي حال العكس والخلف كما قد ذكرنا فيكون الخلف
في العكس مذكورا غير تام الصورة اي في حال كونه غير تام الصورة اما الا
لا يفيد تعيين العكس اما لانه يبتنى على الافتراض بل القياس فيبتنى
القياسات على حجج كالخلف والعكس لا يتم كونه محتاجة الا بهما اي بالقيا
على ما عرف وهو باطل بل الصواب انه في الاشكال لا يحتاج الا اثبات
صحتها الا الى تنبيه واخطار بالبال والضوابط القليلة الجامعة

الفصل الثالث

من الكثرة المحوجة الى تكلفات واعتذارات واهية
في بعض الحكومات من نكت اشراقية اي في حكومات في نكت اشراقية
وبين بعض احرف المشائين على ما قال في صدر هذه المقالة والنظر
في بعض القواعد اي للمشائين ليعرف فيها الحق وتعلم منه المغالطات
الواقعة في حججهم وبيانا لما في تلك القواعد ولذلك قال ويجري
انهم اي النظر في تلك القواعد مجرى الامتثال لبعض المغالطات
ولنقدم على ذلك مقدمة ليصطلح فيها على بعض الاشياء لتكون توطئة
الى المقصود مقدمة هي وفي نسخة هو وله وجه فان كل ضمير يتوسط
بين مذكر ومؤنث يجوز تذكيره تارة وتانيثه اخرى كقولك الكلمة
هو لفظ او هي لفظة كذا ان كل شيء اي ممكن ليخرج عنه الواجب
للاختصاص هذا التقسيم وهو تقسيم الشيء الى الجوهر والعرض بالممكنات
ولو لا ذلك لدخل الواجب تحت الجوهر وليس كذا ولا كل
ممكن بل بالممكنات الموجودة خارج الذهن لا فيه ولذلك قال له
وجود في خارج الذهن وانما ترك التقيد بالممكن لظهوره فاما
ان يكون حالا في غيره اي مجامعا لما ينسب اليه بالفظ في شايعا بالكلية

اي بحيث لا يكون له سمك لم يجامع ما نسب اليه بلفظة في كالبياض في العاج
فانه بكليته شايع فيه ليس له سمك لم يجامع العاج ما نسب اليه بلفظ في بخلاف
الماء في الكوز ونحوه وتسميه هيئة وفي اكثر النسخ الهيئة وهي العرض فا
او العرض هو ما يحل في غيره اي يجامع ما نسب اليه بلفظة في هو الجنس المتناول له
لمثل الماء في الكوز والاشياء في البيت والخشب في المكان او الزمان والجزء في الكل
الى غير ذلك لاجتماع كل منها مع ما نسب اليه بلفظة في ويقول شايعا فيه
بالكلية يخرج هذه المذكورات وامثالها على ما لا يخفى لان قولنا الذي موجود
في كذا معان مختلفة لا يجمعها جامع معنوي الا النسبة وليست مقتضية
لمفهوم في فان مع وعلى ونحوها ايضا لان على نسبة ما وليست النسبة والاضافة
كلها مرادة بلفظة في والنسبة الزمانية تغاير النسبة المكانية فهو مقول بالاشتراك
فان معنى كون البياض في الخارج غير معنى الماء في الكوز وكذا غيره من المعاني
ولا يتوهم ان الاشتمال يجمع الكل فان اشتمال الزمان على الشيء غير اشتمال المكان
عليه وكذا الظرفية للاختلاف فيها ايضا فان ظرفية الزمان فيه غير ظرفية الحائط
للوتد واذا كانت لفظة في مختلفة المعاني فاذا ذكر بعضها من النوع وغيره لا يجوز
ان يكون فصلا مميزا او خاصة مميزة اذ اللفظ المشترك يتوقف الجمع بقرينة لفظية

او معنوية لا يكون ذلك فاصل معنوي لعدم العام المعنوي حينئذ
كان او غيره فالقيد المذكور هو قرينة لفظية للافاصل معنوي كما في
قولنا هي جارية لتميزها عن الباصرة قال في المحاكمات ما المذكور في شرح
الموجود في المحل بالنسبة الى محال الاشتراك كقرينة كلفظة في وتجري
مجرى الجنس والقيود فيه كالفصول والخواص المميزة مع مساهلة اي ... مشاهدة
حال لا في غيره على سبيل الشيوع بالكلية وتسميته جوهرا فان قيل يلزم من تفرع
العرض ان يكون الصورة الجسمية لحلولها في الهيولى حلول الشيوع بالكلية
وهو حلول السريان عرضا مع كونها اعراضا جواهرا اذ ليس حلول
النقطة في الخط ولا الخط في السطح ولا السطح في الجسم حلول السريان
فيصدق على كل منها انه ليس حالا في غيره على سبيل الشيوع بالكلية اجيب بان
الجسم ليس مركبا عنده من الصورة والهيولى وبان النقطة والخط والسطح
عنده امور عدمية والكلام في الموجودات الخارجية ولا يحتاج في
تعريف الهيئة الى التقييد بقولنا لا كجزء منه كما قيد به المتأخرون بان
قالوا العرض ما يحل في غيره شايعا فيه بالكلية لا كجزء منه لان الجزء
اما مقداري له كنصف ذراع مثلا او غير مقداري كالكونية في

السواد والجوهرية في الانسان والاول بقوله شايعا فيه بالكلية فان الجزء اي المقداري
لا يشيع في الكل وهو واضح وانما لم يقيده بالمقداري لدلالة قوله واما اللونية
الاخرة عليها ليطلع بالتأمل والثاني يجعله مورد التقسيم الموجود الخارجي
لان السواد في الخارج ليس مركبا من كونه وجامعية البصر ولا الانسان من
جوهرية وناطقية واذا لم يكن اللونية والجوهرية جزئين خارجيين
فلا يحتاج الى الاحتراز عنهما لعدم تناول ما هو الجنس وهو الموجود
الخارجي لهما واليه الاشارة بقوله واما اللونية والجوهرية وامثالهما
ليست باجزاء اي خارجية على قاعدة الاشراق على ما سنذكره فلا يحتاج الى
التقييد به والاحتراز واما من يصير الاجزاء بالخارجية لما تقدم من انها
اجزاء ذهنية حيث قال والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس ذهني الى
اخره فانه حكم هنالك انها اجزاء ذهنية وحكم ههنا انها ليست باجزاء
فيستحيل ان يكون المراد انها ليست باجزاء مطلقا ولا باجزاء ذهنية
فتعين ان يكون المراد بها ليست اجزاء خارجية كما قلناه ثم مفهوم الجوهر
والهيئة معنى عام اي كلي لان نفس تصورهما لا يمنع من وقوع
الشركة فيه ولهذا عم الجوهر الجواهر الروحانية والجسمانية

والهيئة العارضة التسعة على راي المشائين والاربعة على رايه
واعلم ان الهيئة لما كانت في المحل اي لما كانت لا تتقوم بذاتها بل بمحلها التابعة
هي فيه فهي في نفسها افتقار الى الشيوع فيه فيبقى الافتقار الى الشيوع في
المحل ببقائها واذا بقي الافتقار ببقائها فلا يتصور ان تقوم بنفسها
والا لما بقي الافتقار ببقائها ولا ان ينتقل اي من محل الى اخر
فانها عند التنقل تستقل بالحركة اذ لا يمكن انتقالها من محل الى اخر
الا بحركة مستقيمة فتستقل بالقيام فيها والجهات اي الجهات الست الثابتة
لكل متحرك فانه الى جهة غير ما منه الى اخرى ولزوم الست منه لا يخفى
على الفطن والوجود لاستحالة حركة المعدوم لكونه غير مستقل
بالقيام بنفسه فلزم بهما اي فلزم الهيئة بسبب كونها موجودا ان تجعل للجهات
ست ابعاد تلك اي متقاطعة على زوايا قائمة وكل ما كان
كذلك فهو جسم فهي اي فالهيئة جسم لا هيئة هف لبيانها على ما بين
بقوله والجسم جوهر يصح ان يكون مقصودا بالاشارة اي
الحسية بحوالة ههنا او هنالك وههنا او هنالك وامثال ذلك
وبهذا القيد خرج عن الحد الجواهر العقلية اذ لا يمكن ان تنال

اليها بالاشارة الحسية بل العقلية وظاهر انه لا يخرج عن طول وعرض
وعمق وما والهيئة ليس فيها شيء من ذلك اي من الابعاد الثلاثة فهما متباينان
لا يصدق شيء منهما على شيء مما يصدق عليه الاخر والحاصل انه
لو انتقلت الهيئة لكانت جسما لكنها ليست بجسم فيستحيل ان تنتقل من محل
الى اخر فان قيل لا نسلم ان الهيئة لو انتقلت لكانت جسما لان انتقالها
عن انها تعدم في المحل الاول وتوجد في الثاني اجيب بان الموجود
في الثاني ان كانت غير المعدومة عن الاول فلا فائدة فيه وان كانت عينها
فهي مبنية على اعادة المعدوم بعينه وهو محال للنزاع انا نحمل النوع
والمحل فيما لو تخلل فلا فارق الا الزمان واذا كان الزمان ممتنع العود
مما تخصص بكل ايهم ولو جاز اعادته مع زمانه مع انهما كانا موجودين قبل ذلك
فيكون للزمان زمان وهو محال فان قيل لا نسلم انها لو انتقلت لاستقلت بالحركة
لجواز ان يكون الانتقال دفعيا انيا مثل انقطاع السلسلة تتحد ان
مفارقتها عن الاول غير ان حلولها في الثاني واذا لم يجز ان لا يكون بينهما
زمان لاستحالة تتالي الانات فيكون بينهما زمان ان يستقل الهيئة فيه بالحركة
وغيرها مما ذكر ويمكن ان يجعل هذا الجواب دليلا برأسه على استحالة

الانتقال ونظيره انه لو انهما لو انتقلت استقلت للزوم قيامهما بنفسهما
فانا لما الكيفية لا تستقل بل بمحلها وهذا الوجه يمشي في الصور النوعية
والجسمية على ما اثبتها المشاؤن للزم استقلالها على تقدير انتقالها ولا تتمشى
في استحالة انتقال الاعراض العقلية اذ الآن ... واعلم ان الجسم
عن الاثبات لو وقوعه تحت الحواس لا لكونه محسوسا في ذاته فان الحس لا
يدرك منه الا الاعراض الغير الداخلة في حقيقته كالبصر يدرك كونه
وشكله ومقداره والشم ريحه والذوق طعمه والسمع صوته واللمس
كيفياته لكن اذا ادى الحس الى العقل تلك الاعراض يحكم العقل بوجود
الجسم الذي لا يقوم الا به طبعا فهو محسوس من جهة عوارضه معقول
من جهة ذاته وليس بمحسوس صرف ولهذا اذا خلا الجسم عن اللون كالهواء
شك في وجوده حتى زعم قوم انه خلا ولو وقوعه تحت الحواس عرفه
بانه جوهر صح ان يكون مقصودا بالاشارة الحسية وفي اكثر النسخ يوجد
بدل قوله والحيثية ليس فيهما شيء من ذلك فهما بينا ابيان هذا والا
لما شارك في الجسمية وفارقت في السواد والبياض فهما اي يدلان على
الجسمية والجوهرية فهما متباينان اي ما به الاشتراك ... وما به ا

الافتراق

الافتراق فيتباينان واعلم ان الشيء اعني الموجود في الاعيان ليصح قوله
ينقسم الى واجب وممكن والا فالشيء المطلق ينقسم اليهما والى الممتنع كما عرفت
من قبل ولاعتماده على ما عرفت لم يقيد الشيء بالموجود في الاعيان
لانه ان ترجح وجوده على عدمه من نفسه فهو الواجب والا فهو الممكن
والممكن لا يترجح وجوده على عدمه من نفسه وان ليس الترجيح من نفسه
فلا بد من مرجح لاستحالة ترجح احد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح
اذ لو ترجح احدهما على الآخر بنفسه لكان واجبا او ممتنعا فالترجيح
بمرجح وهو العلة التامة اعني مجموع الامور التي يتوقف عليها
الشيء لا الناقصة وهي بعضها كالعلل الاربع من الامور الوجودية
والعدمية التي يمتنع بعدمها الشيء ولا يجب بوجودها وان
كان قد يجب معها كالشرط الاخير والصورة وقد يكون بعض هذه
تاما انه لم يتوقف المعلول على غيره كما في المجردات والاشتراك
الاربع مع الشرط فيما ذكرنا سمي الجميع شرايط ولم يطلق العلة
الا على التامة ولهذا لم يقيد العلة في قوله فيترجح وجوده بحصول
علته بالتامة وعدمه بعدم علته ويمتنع فيجب ...

وعند قطع النظر عن حصول العلة وعدمها لا يكون واجبا ولا ممتنعا الا لذاته
ولا يلزم لقطع النظر عنه وان كان في نفس الامر لا يخلو عن الوجوب والامتناع
بالغير لعدم خلوه عن الوجود او العدم مع انه ما لم يجب بالغير لم يوجد لان نسبة
وجود الممكن اليه مع وجود العلة التامة ليست بالامتناع لذاته والا لما كان
ممكنا ولا لغيره والا لما كانت العلة التامة موجودة ولا بالامكان والا لكانت
العلة غير تامة واذا لم يكن بالنسبة بالامتناع والامكان كانت بالوجوب والممكن
يجب بعلته اولا لانه لو وجد ثانيا فوجوبه يتقدم على وجوده بالذات لا بالزمان
وكما انه ما لم يجب لا يوجد كذلك ما لم يمتنع بالغير لا يعدم وهو في حالتي وجوده
وعدمه ممكن لذاته لانهما لا يخرجانه عن الامكان الذاتي ولهذا يصدق
في الحالتين انه ليس ضروري الوجود لذاته فمن الوجوب ما هو بالذات
ومنه ما هو بالغير وكذا الامتناع والذي بالذات منهما هو المنافي للامكان
دون الذي بالغير فلو اخرجه الوجود الى الوجوب كما ظن بعضهم وصار الحال
الممكن لا يتصور وجوده الا في الزمان المستقبل لان الوجود الحالي يخرجه
الى الوجوب فيخرج بذلك عن الامكان لاخرجه العدم الى الامتناع اي فيكون
ما ذكر في الوجوب فلا ممكن ابدا لانه لا يخلو عن الوجود او العدم

او العدم وهما عن الوجوب او الامتناع لكنه ليس كذلك لانه كما ان ضرورة عدمه للعدم علته
غير منافية للامكان كذلك ضرورة وجوده لوجود علته غير منافية له وما توقف على غيره
فعند عدم ذلك الغير لم يوجد والا لما توقف عليه فله مدخل في وجوده اي
فلذلك الغير مدخل في وجوده ما توقف عليه ما الغير مدخل في وجوده ممكن في نفسه
فيمكن اي ما يتوقف على غيره في نفسه ويعني بالعلة اي التي يترجح وجود الممكن
بحصولها وهي التامة على ما قلنا ما يجب بوجوده وجود شيء اخر منه دون تصور
تأخر بخلاف الناقصة على ما عرفت ويدخل فيها اي العلة التامة الشرائط وقد
عرفتها وزوال المانع فان المانع كالاسطوانة المانعة عن هوي السقف مثلا
انه لم يزل لم يتم الوجود اي وجود الممكن وهو الهوي ههنا بالنسبة الى ما
يفرض علة اي للهوي وهي الطبيعة المحركة الى السفل ممكنا والا لما تخلف
عنها واذا كان نسبته اي نسبة وجود الممكن اليه الى ما يفرض علة له امكانية
دون ترجح فلا علية ولا معلولية والا كانت نسبته اليه واجبة كما بينا
وليس هذا اي اعتبار الامر العدمي كزوال المانع في العلة مصيرا
الى ان العدم يفعل شيئا اذ لا ذات له حتى يفعل شيئا بل معنى دخول
العدم في العلية ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يصادفه

حاصل الدون عدم المانع وهو واضح وللعلة على المعلول تقدم مع قطع الازمان
كما اشرنا اليه ويسمى التقدم بالذات وقد يكونان اى العلة والمعلول التى
الزمان معا وذلك اذا كانا زمانيين ولذلك قال قد يكونان معا لكن لانهما
قد لا يكونان معا كما في المجردات وكيف كان لا يتخلف وجود العلة
التامة زمانيين كانا اولا ومنه يعلم ان تقدمها عليه ليس زمانيا وذلك كالكسر
مع الانكسار فيقول كسر فانكسر دون العكس لاستحالة ان يقال انكسر فكسر
ومن المتقدم ما هو زماني كتقدم الاب على الابن وهذا التقدم اى الذى
باعتبار الزمان بالطبع في اجزاء الزمان او لا يتقدم بعضها على بعض بالزمان والا
كان للزمان زمان وبالوضع في الاشياء الزمانية ومن المتقدم ما هو مكاني
كتقدم الامام على المأموم بالنسبة الى المحراب وتأخره عنه بالنسبة الى الباب
اذا اخذنا مبدأ ومنه يظهر جواز اجتماع التقدم والتأخر في شيء واحد
باعتبارين كتقدم العلة على المعلول بالذات وتأخرها عنه بالزمان الطبيعية
اذا وقع الابتداء من جانب المعلول فان وقع الابتداء من جانب العلة ايضا
كانت متقدمة بالذات والرتبة معا وبهذا يتبين ان هذه الاقسام
قد يكون فيها تداخل او وضعي كما في الاجرام الفلكية كتقدم فلك زحل

على فلك المشتري اذا جعلنا المحدد مبدأ وبالعكس اذا جعلنا فلك القمر
مبدأ ويسمى التقدم بالرتبة وعرف التقدم بالرتبة بانه كون احد الشيئين انسب
الى مبدأ محدود اقرب من الآخر وهو المتأخر وليس تقدم بعض اجزاء الزمان على
بعض بالرتبة على ما ظن بل بالطبع لما ستعلم ان شاء الله من انتهاء الحوادث كلها
الى الحركة الدورية فتقدم جزء منها مفروض على جزء آخر منها مفروض هو
بالطبع فانه لولا الحركة من أ الى ب ما صح الحركة من ب الى ج اذ كيف يتحرك مما
لم يصل اليه فكذا مقدار هذه الحركة وهو الزمان الذي لا مزيد عليها في
الاعيان على ان الزمان ولذا الحركة شيء واحد لا اجزاء له في الحقيقة بل في الفرض
ليصدق على بعضها التقدم والتأخر او شرفي بحسب صفات الاشرف كتقدم
المعلم على المتعلم بحسب كثرة فضائله بالنسبة الى المتعلم ومن العلة قد تتقدم
زمانا كالخشب على الكرسي وهو العلة المادية والواحد على الاثنين وقد يتقدم
تقدما عقليا اى لا زمانيا كتقدم صورة الكرسي وهي العلة الصورية
عليه لانه ليس بالزمان لكون الشيء مع العلة الصورية بالزمان بل بالطبع
وهو تقدم كل ما يمتنع بعدمه الشيء ولا يجب بوجوده وحده فيتناول جميع
اجزاء الشيء وشرائطه ومنه يعلم ان تقدم الجوهر على العرض بالطبع وليس

تقدم الواحد على الاثنين بالزمان لانهما قد يكونان معا بالزمان كتقدم الواحد
الاول على الاثنين المركب منه ومن الصادر الاول ومعنى ذلك ليعقل ان الواحد
قبل الاثنين فهو تقدم بالطبع واشتراكهما بالطبع مع ما بالذات في تقدم ذات
شيء على ذات آخر فان العلة يجب تقدمها على المعلول بذاتها سواء كانت تامة
وهي المتقدمة بالذات وغير تامة وهي المتقدمة بالطبع واطلاق لفظ التقدم
على الباقي بالمجاز والعرض لا بالحقيقة والذات فان المتقدم بالزمان ليس
له بل لاجزاء الزمان المفروضة فانا اذا قلنا ان موسى اقدم من عيسى عليهما السلام
فمعناه ان زمان موسى اقدم من زمان عيسى فالتقدم الحقيقي بين الزمانين وهو
بالطبع لا بين الشخصين اللهم الا ان يكون للمتقدم منهما مدخل في وجود
المتأخر وح يرجع الى التقدم بالطبع وكذا في التقدم بالشرف يجوز انهم
اذ صاحب الفضيلة يقدم في الشروع في الامور وفي منصب الجلوس فيرجع
الى التقدم الزماني والرتبي لرجوع الحال الى الزماني ايضا فانه اذا قيل
بغداد قبل البصرة فهو بالنسبة الى القاصد المنحدر ولا معنى لهذا التقدم الا ان
زمان وصوله الى بغداد قبل زمان وصوله الى البصرة واما القاصد المصعد
من البصرة فالعكس وليس احدهما قبل الآخر بذاته ولا بحسب جزء مكانه بل بحسب الزمان

على الوجه المذكور ومنه يعلم ان التقدم ليس مقولا على الخمسة بالتواطؤ ولا
بالتشكيك كما ظن بعضهم بل بالحقيقة والمجاز كما بيناه واذا عرفت ان التقدم على خمسة
اقسام بالذات وبالزمان وبالشرف وبالرتبة وبالطبع عرفت ان التأخر كذلك
وامثلة امثلة التقدم وكذا المعية على خمسة اقسام بالذات وبالزمان وبالشرف
وبالرتبة وبالطبع عرفت ان التأخر اما بالزمان فظاهر كالعلة مع المعلول وذلك
في غير المفارقات لانها غير زمانية واما بالذات فكمعلولي علة واحدة وبالطبع كالمتضايفين
في لزوم الوجود من غير ان يكون احدهما سببا لوجود الآخر كالضعف والنصف مثلا
وفي الوضع كالمأمومين في صف واحد وبالشرف كمتساويين في علم والجمال
لا يصح فيهما المعية المكانية من جميع الوجوه لاستحالة اجتماعهما في محل واحد
وههنا اى في هذا المقام امر آخر يجب ان يذكر في المقدمة وهو وجوب تناهي
السلاسل المجتمعة الآحاد المترتبة ترتيبا ما لانه يبتني عليه بعض ما يليه
كما ابتنى على غيره مما ذكره في المقدمة ولهذا قال اعلم ان كل سلسلة
فيها ترتيب بحسب ترتيب كان اى سواء كان وضعيا كما في الاجسام او طبيعيا
كما في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات المرتبة الموجودة معا
وآحادها مجتمعة يجب فيها النهاية وبالشرط الاول خرج ما لا ترتيب فيه

كالنفوس الناطقة المفارقة وبالثاني ما لا يجتمع احاده وان كانت مرتبة
كالحوادث التي لا اول لها فان كل حادث الى لا اول اذ لا يجب النهاية في مثلهما
ومعنى كون الشي غير متناه انه اي قدر ومبلغ اخذ منه وجدت قدرا اخر خارجا
عنه من غير حاجة الى العود القدر للمتصل والمبلغ للمنفصل وانما لم يجب فيهما
التناهي اذ لا سبيل لهذين البرهانين فيهما فان كل ما الى احاده موجود دائما
وليس له ترتيب فلا مجموع له داخل في الوجود اذ كل مجموع بعض افراده
معدوم فهو من حيث هو كذلك المجموع معدوم وكل افراده لا ارتباط لبعضها
بالبعض فلا يحصل منها مجموع وحداني يمكن تطبيق بعضه على البعض
لعدم الترتيب واذ لا فيستحيل التطبيق والمقابلة بين احاد الجملتين
ولا يتم البرهانان لهذا وجب اعتبار الشرطين معا فان كل واحد من السلسلة
بالنه وبين اي واحد كان ان كان عدد غير متناه فيلزم ان يكون اي غير المتناهي
محصورا بين حاصرين اي الترتيب وهما الواحدان الواقعان في الترتيب مفروضا
بينهما غير المتناهي وهو محال ظاهر وان لم يكن فيهما اي في السلسلة
اثنان ليس بينهما الا متناهي فما من واحد وفي اكثر النسخ فما من احد اي من احاد السلسلة
الا وبينه وبين احد كان من السلسلة اعداد متناهية فالكل يجب فيها بين كل

واحد واحد دون الذراع فالكل ذراع بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا او اكثر
بل هو الحكم على انه اذا كان ما بين كل واحد واي واحد دون الذراع فا
لكل دون الذراع وهو حق لعدم تناوله كل واحد واي واحد الاحاد على
الترتيب وانما يتناول ما بين اي واحد واي واحد كان من الاعداد الجليات
المتوقفة لعدم النهاية سواء قربت او بعدت اشتملت على اخوانها او لم تشتمل
وبهذا يصدق انه اذا كان ما بين ثلثه حيثية واي عدد وبين اي عدد متناهيا
كان الكل متناهيا هذا في الاجسام ايضا متوجه اي وهذا البرهان يتوجه في الاجسام
الجسم اي في بيان تناهيها لان التناهي اما ان يكون في اجسام مختلفة او في جسم
واحد فيفرض فيها اي في الاجسام سلسلة وحيثيات مختلفة وذلك لانه ان كان
اللاتناهي في جسم واحد فان هذا لا يتمشى فيه الا بفرض حيثيات على ما
ذكرنا ولهذا يسمى برهان الحيثيات او اجسام مختلفة وذلك لانه ان كان اللاتناهي
فيطرد فيها البرهان على الوجه الذي قرر في الاعداد واذا اقيمت الاجسام
المختلفة او الحيثيات المفترضة في الجسم الواحد مقام الاعداد ايضا
اي برهان اخر على تناهي السلسلة المفروضة يعني به هنا التطبيق المشهور
مع ادنى تصرف على ما لا يخفى وهو ان نفرض عددا مرتبا متناهيا من وسط السلسلة

ناحذه كان ما كان وطرفاه من السلسلة متصل احدهما بالاخر حتى لا يبقى فرجة وثلمة
بين قسمي السلسلة الغير المتناهيين فيحصل سلسلة واحدة غير متناهية ناخذ هكذا مرة
اي ناخذ السلسلة محذوفا منها هذا القدر مرة ومع القدر مرة ومع القدر المفروض
عدمه مرة اخرى كانهما سلسلتان ونطبق احديهما على الاخرى في الوهم ان كان
اللاتناهي في جسم واحد وان كان في اجسام مختلفة او حيثيات كذلك فعلى ما اشار
اليه بقوله او يحصل عدد كل واحد مقابلا لعدد الاخرى في العقل ان كان من
الاعداد اي ما فيه تعدد كالاجسام والحيثيات المختلفتين فلا بد من التفاوت وليس
في الوسط لانا انما وصلنا وسددنا الثلمة فيجب في الطرف فيفضل الناقص في طرف
والزايد عليه بالمتناهي وهو ذلك القدر المحذوف وما زاد على المتناهي بمتناه
فهو متناه فالسلسلتان متناهيتان وقد فرضنا انهما ليست كذلك هف محال وبه اي بالبرهان
التطبيق يتبين تناهي الابعاد باسرها اي سواء كانت جسمانية او قايمة بانفسها
من يقول بها ونحو ذلك والعلل والمعلولات وغيرها كالموصوفات والصفات المرتبة
ولا يخفى ان هذين البرهانين من النسخ حكومة في نزاع بين اتباع المشائين
الذاهبين الى ان وجود الماهيات زايد عليها في الاذهان والاعيان وبين مخالفيهم
الصائرين الى انه زايد عليها في الاذهان لا في الاعيان الوجود يقع بمعنى واحد

ومفهوم واحد على السواد والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول اعم من كل
واحد وكذا مفهوم الماهية مطلقا في الشيئية والحقيقة والذات على الاطلاق اي وكذا
يقع كل من الاربعة مطلقا كالماهية من حيث هي لا المقيد كالماهية فلان او فلان وقس عليها
اطلاق الثلثة الباقية على كل من المذكورات فكل من الاربعة معنى معقول اعم من كل
من المذكورات فيدعوا ان هذه المحمولات وفي اكثر النسخ ان هذه محمولات عقلية صرفة
اي للوجود لها الا في الاذهان والاعيان معا بمعنى انها تكون زايدة على الماهيات
التي تحمل عليها في الاذهان والاعيان اما انها او لم تكن كذلك فاما ان تكون زايدة عليها
في الاذهان والاعيان معا او غير زايد عليها اصلا حتى تكون وجود السواد مثلا
هو نفس السواد والتالي باطل لقوله فان الوجود ان كان عبارة عن مجرد السواد
ما كان بمعنى واحد يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر وبطلان التالي يدل على
بطلان المقدم ومنه يعرف ان الوجود ليس عبارة عن البياض والجوهر وغيرهما
من الماهيات وان الماهية والحقيقة والشيئية والذات ليس شي منها عبارة
عن شي من الماهيات وانه اذا لم يكن الوجود عبارة عن شي من الماهيات وهو صادق
عليها فيكون اعم من كل منها واما بطلان الاول فلقوله واذا اخذ اي الوجود
معنى اعم من الجوهرية مثلا وزايد عليها في الاعيان اما جوهرا او عرضا فان كان

مستقلا بنفسه فلا يوصف به الجوهرية اذ نسبته اي نسبة الوجود على تقدير كونه
جوهرا اليه اي الى الجوهر الذي يوصف به والى العرض سواء التساوي نسبة الوجود
الى الجوهر او العرض فلو وصف به الجوهر لوصف به العرض ولو وصف به العرض
لزم قيام الجوهر بالعرض لقيام الصفة بالموصوف وكون الصفة وهي الوجود
جوهرا بالعرض هذا على تقدير ان يكون الوجود قائما بنفسه وان كان في الجوهر
فلا شك انه يكون وفي اكثر النسخ فالمحتمل ان يكون حاصلا والحصول هو الوجود
فالوجود ان كان حاصلا فهو موجود لان كل حاصل موجود وكل موجود
له وجود فللوجود وجود الى غير النهاية فان قيل هذا انما لزم لو لم الوجود
وكونه موجودا واحدا واليه اشار بقوله فان اخذ كونه اي كون الوجود موجودا
انه عبارة عن نفس الوجود قلنا ان كان كما اخذتم فلا يكون للوجود اي صدقه
وحمله على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود
وفي الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد وان
ذلك فلابد من اخذ كون الوجود موجودا كما في سائر الاشياء وهو انه شيء له الوجود
ويلزم ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية كما قلنا انه نقول اي في بيان ان الوجود
غير مفهوم الوجود ان كان الشيء معدوما او موجودا ليس بحاصل فليس وجوده بموجود

اذ وجوده ايضا معدوم فانا اذا عقلنا الوجود وحكمنا بانه ليس بموجود فمفهوم
الوجود غير مفهوم الموجود ثم اذا قلنا وجود السواد الذي قد اخذناه معدوما كان وجوده
غير حاصل ثم يحصل له وجوده فحصول الوجود غيره اي غير الوجود مع ان الحصول هو الوجود
فللوجود وجود ويؤدي الكلام الى وجود الوجود فيذهب الى النهاية والصفات
المترتبة الغير المتناهية اجتماعها محال لما عرفت من استحالته فما ادى اليه وهو كون
الوجود زائدا على الماهية في الاعيان يكون محالا ويمكن ان يقال انما يلزم ذلك في معدوم
موجود انتهى اما ان الحوادث توجد وتوالد وجود الوجود على نفي الوجود لما حدث
في زمان الا ويحدث قبله غير ما لا يتناهى اذ لا يحصل الوجود للشيء الا وان يوجد الفاعل
وجوده وجوده او لا وهكذا صاعدا الى غير النهاية والمتوقف على ما لا يتناهى مرتبا
غير حاصل بعد انه لم يحصل ابدا فلو زاد لما حدث حادث واللازم كالتالي بحكم فالوجود
غير زائد عينا وجه اخرى في ان الوجود غير زائد على الماهية في الاعيان وهو وجه الرازي
وهو ان هؤلاء وهم اتباع المشائين استدلوا على ان الوجود زائد على الماهية في
الاعيان بانا نعقل الماهية دون الوجود اذ ربما شككنا في وجودها بعد تعقلها
وكل امرين يعقل احدهما دون الاخر فهما متغايران في الاعيان لا متحدان فيهما
فالوجود متغاير للماهية وزائد عليها في الاعيان ومخالفوهم الزموهم بعين هذه

الحجة بان قالوا الوجود غير زائد على الماهية في الاعيان والا لزم التسلسل للزوم
كون وجود الوجود زائدا عليه بعين ما ذكرتم لانا نفهم الوجود كوجود العنقاء
مثلا ونشك هل هو في الاعيان حاصل ام لا ولو اتحد الوجود اعني وجود العنقاء
ووجود وجوده لامتنع تعقل احد الوجودين مع الشك في الاخر كما ذكرتم في اصل
الماهية ووجودها ثم ينقل الكلام الى وجود وجود الوجود متسلسلا الى غير النهاية
مترتبا موجودا معا وهو محال فان قيل وجود الوجود غير زائد عليه لانه للذات له
ذات الوجود نفس الوجود فهو بذاته موجود وغيره من الماهيات به موجود كما ان
الزمان بذاته يتقدم ويتأخر وغيره من الاشياء به يتقدم ويتأخر قلنا كما قلنا كما لا تعقل
الماهية مع الشك في وجودها على زيادة الوجود عليها كذلك يدل تعقل الوجود
المضاف الى الماهية مع الشك في وجود ذلك الوجود على زيادة الوجود على
الوجود الاصلي والى ما ذكرنا اشار بقوله هو انه مخالفي هؤلاء هم اتباع المشائين
فهموا الوجود وشكوا في انه هل هو في الاعيان ام لا كما كان في اصل الماهية عند اتباع
المشائين حين فهموها وشكوا في وجودها فيكون للوجود وجود اخر زائد عليه
كما كان في اصل الماهية زائدا عليها عندهم ويلزم التسلسل وهي في الحقيقة
نقض اجمالي ونظيره ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم التسلسل الممتنع

والتالي باطل فكذا المقدم مثله وينبغي بهذا اي بهذا البيان انه ليس في الوجود ما عين ماهيته
الوجود كالواجب لذاته على ما ذهب اليه المشاؤون واما بعد ان تصور مفهومه اي مفهوم
ما عين ماهيته الوجود قد نشك في انه هل له الوجود اي الحصول في الخارج ام لا
وعند هذا نقول الوجود المشكوك لا يخلو اما ان يكون عين المتصور المعلوم
او غيره وهما باطلان لانه ان كان عينه فيكون المشكوك عين المعلوم وهما ظاهر
الفساد وبهذا المرتبص له وان كان غيره فيكون له وجود زائد اي على الوجود
الاول الذي هو نفس الماهية ويتسلسل كما مر تقريره غير مرة وهذا ممتنع وهو انما
لزم من فرض ما هو عين ماهيته الوجود فليس في الوجود مثله ولما زيف الحجة
التي هي معتمد القائلين بان للوجود صورة في الاعيان زائدة على الماهية
المتصفة به نقضها اجمالا وباستلزامها خلاف مذهبهم اتبعه بما يدل على
بطلان تلك المقالة في نفس الامر تنبيها على انه لا يلزم من فساد حجة مذهب
ثبوت ما يناقضه لذلك المذهب لجواز ان يكون المذهب حقا والاحتجاج
عليه فاسدا او مع ذلك لم يقنع بنقض حجتهم وقال وجه اخر
اي دال على بطلان مذهبهم هو انه اذا كان الوجود للماهية اي وصفا
للماهية زائدا عليها في الاعيان على ما هو الفرض فله نسبة اليها

الى الماهية ولكن بوجود اى حصول وثبوت فى الخارج على ما هو زعم المشائين
ولو وجود النسبة بنسبة اليهما اى الى النسبة وتسلسل اى وجودات النسب الى غير النهاية
وهو مح ثانيا من اخر الوجود زائدا على الماهية عينا فالوجود غير زائد عليها عينا
بل ههنا وجه اخر وهو ان الوجود اذا كان حاصلا فى الاعيان وليس بجوهر اى الوجود
لا يصح ان يكون صفة للماهية ولا شئ من الجوهر كذلك فلا شئ من الوجود بجوهر بهذا
الدليل ان سلمت الكبرى الاجماع المتنازعين فيتعين ان يكون هيئة فى الشئ
اى عرضا فيه لان الممكن الموجود اما جوهر او عرض فاذا لم يكن جوهرا تعين ان
يكون عرضا واذا كان عرضا فلا يجوز له معه من ان يكون قبل محله بالذات او
بعده او معه والاقسام الثلثة باطلة فكذا كون الوجود زائدا واليه الاشارة
بقوله فلا يحصل مستقلا اذ يحصل بمحله فوجد قبل محله والا لا يكون عرضا
لاستحالة وجود العرض دون المحل وقد فرض كذلك هف ولا ان يحصل
محله معه اذ يوجد مع الوجود لا بالوجود اى انه على تقدير التقدير يوجد حل
اى مع المحل مع الوجود لا به لان يوجد المحل بالوجود لا معه واللازم ان يكون
للماهية وجود اخر غير الذى كلامنا فيه وهو مح ولا ان يحصل بعد محله
وهو ظاهر لاستلزامه كون الماهية موجودة قبل وجودها فتقدم الوجود

على نفسه او يكون

على نفسه او يكون قبل الوجود وجود اخرى فيعود الكلام اليه الى ان وجود
الوجود متسلسلا الى غير النهاية وهما باطلان فلزم اما الدخل اليهما وايضا
اذا كان فى الاعيان زائدا على الجوهر فهو قائم بالجوهر لكونه معنى من المعانى
التى يوصف بها الجوهر واستحالة وصف الشئ بما لا يوصف ليس قائما به فيكون
كيفية عند المشائين لانه هيئة اى لان الوجود عرض وهو بمنزلة الجنس
للاعراض قارة اى يوجد اجزائها معا بخلاف الزمان والحركة ان تقبل وان ينفصل
لا يحتاج فى تصورها الى اعتبار تجزئ بخلاف الكم واضافته الى امر خارج اى عنها
وعن محلها بخلاف الستة الباقية من الاعراض وكل ما كان كذلك فهو كيفية كما ذكروا
فى حد الكيفية اى من انها هيئة كما ذكرنا وقد حكموا مطلقا ان المحل متقدم على
العرض فى الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع
لاستلزامه تقدم الوجود على نفسه او يكون قبل الوجود وجود اخر
الى اخر ما قررناه لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا على ما هو المشهور والحق
المتفق عليه بين المتنازعين بل الكيفية والعرضية اعم منه اى من الوجود
من وجه لانقسام الكيفية الى الوجود وغيره وكذا العرضية وايضا اذا كان
اى الوجود عرضا فهو قائم بالمحل بمعنى انه قائم بالمحل لانه موجود بالمحل

مفتقر وفى اكثر النسخ مفتقر فى تحققه اى فى وجوده الخارجى اليه لكون
محل العرض مقوما لوجوده ولا شك ان المحل موجود بالوجود فدار
القيام لان كل واحد من الوجود ومحله موجود بالعرض فيقوم كل واحد منهما
بالآخر ودار وهو مح لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وعلى المتقدم عليه
وهذا المحال انما لزم من كون الوجود زائدا على الماهية عينا فنقيضه حق ومن احتج
فى كون الوجود زائدا فى الاعيان بان الماهية ان لم ينضم اليها فى الخارج امر فهى
على العدم لبقائها على ما كانت وان انضم اليها امر هو الوجود كان ذلك
الوجود حاصلا لها فى الخارج وهو المطلوب وانما لم يذكر هذا القسم لظهوره
اخطأ فانه يفرض ماهية ثم ينضم اليها وجودا وهو خطأ لان الوجود امر
اعتبارى لا هوية له فى الاعيان ليقبل الفاعل والذى يفيد الفاعل هو نفس الماهية على
ما قال والخصم يقول نفس الماهية العينية من الفاعل لا وجودها كما زعمتم
على ان الكلام يعود الى نفس الوجود الزائد اى على الماهية عينا المفروض
انه الذى افاده الفاعل اى هل افاد الوجود المفروض الفاعل شيئا
اخر هو الوجود او هو كما كان فان لم يفد الفاعل للوجود وجودا اخر
فهو كان على العدم وان افاد شيئا اخر هو الوجود لزم ان يكون للوجود

وجود

وجود الى غير النهاية فان قيل ان الفاعل انما افاد نفس الوجود لا وجود الوجود
قلنا لو كان الفاعل انما افاد نفس الماهية لا وجودها الذى هو امر اعتبارى فان قيل
الذى افاده الفاعل هو الوجوب دون الوجود قلنا الكلام يعود الى الوجوب
كما عاد الى الوجود فان فاعل الوجوب ان لم يفد شيئا اخر فهو على العدم وان
افاد امرا عاد اليه الكلام واعلم ان اتباع المشائين قالوا انا نعقل الانسان
دون الوجود ونتعقله دون وجود نسبة الحيوانية وكذا دون نسبة غيرها من
اجزاء الانسان اليه وعلى هذا لا يكون الوجود جزء الانسان ولا ذاتيا له والا لما
امكن تعقل الوجود بل زائد عليه فى الاعيان وهو المطلوب وهذا وان
دفعه بانه لا يلزم من كون الوجود ليس جزء الانسان ولا ذاتيا له ان يكون زائدا
عليه فى الاعيان لجواز ان يكون زائدا عليه فى الاذهان لكنه ما دفعه بهذا الوجه
بل بوجه اخر لاشتمال الكلام على تناقض من حقه ان يتعجب منه ولذلك قال
والعجب انه فى نسبة الحيوانية الى الانسانية وجودين احدهما للحيوانية
التى فيه والثانى ما يلزم من وجود الانسانية من وجوده حتى يوجد فيها
شئ وبيان التناقض انهم لما سلموا انه لا يمكن تعقل الانسان دون نسبة
الحيوانية اليه لكن نسبة الحيوانية الى الانسان لا يمكن ان يتصور بدون

وجودهما لان وجود هذه النسبة كون الحيوان في الانسان مع ان كون الشيء في الشيء
يقتضي وجودهما لا ستحالة كون المعدوم في المعدوم فاذا لا يمكن تعقل
الانسان دون وجوده وقد قالوا انه لا يمكن هذا امح وفيه نظر اذ لا يلزم
من تعقل كون الحيوان في الانسان وجودهما ان لا يمكن تعقل الانسان دون
وجوده على ما لا يخفى ثم ان بعض اتباع المشائين بنوا كلام ادهم في الالهيات
على الوجود لان موضوع الالهي عندهم هو الموجود وكذا الواجب الذي
هو المبدا لجميع الماهيات العرضية الممكنة وجوداتها الكلي الوجود يقال على
معان مختلفة اشتركت كلها في انها اعتبارات عقلية اضيفت الى الماهيات
الخارجية كالنسب والاضافات والروابط والزوات على ما قالوا والوجود قد يقال
على النسب الى الاشياء كنسبة الشيء الى الزمان والمكان اللتين هما اعتبارات عقلية
كما يقال الشيء موجود في البيت وفي السوق وفي الذهن وفي العين وفي
الزمان وفي المكان فلفظة الوجود مع لفظة في في الكل بمعنى واحد
ففي هذه الامثلة اضيفت اعتبارات عقلية اي نسبة الشيء الى الامكنة
المذكورة في الامثلة والزمان والمكان الى الماهيات الخارجية معبرا عنها
بالوجود لكن في قولنا فلفظة الوجود مع لفظة في في الكل الى نظر لما نقل

من ان قولنا الذات موجود في كذا يدل على معان مختلفة بالاشتراك ولا يجمعها
جامع معنوي لكن المساهلة في امثال هذه المواضع جائزة انما المخالفة فيها
لا يجري بطائل في المحصلات مع انه يمكن ان يفرض بين ما تقدم وهو ما يحمل
في غيره وبين المذكور ههنا وهو الموجود في الشيء بانه يلزم من الاختلاف
ثمة الاختلاف فليعد عنه ويطلق اي الوجود بازاء الروابط كما يقال زيد
يوجد كاتبا ففي هذا المثال عبر عن اضافة نسبة المحمول الى المحمية الخارجية الى الموضوع
بالوجود اعني يوجد مكان ما كان يعبر عنه بهو وقد يقال على الحقيقة والذات
كما يقال ذات الشيء وحقيقته ووجود الشيء وعينه اي حقيقته ونفسه اي
ذاته ففي قولنا وجود الشيء بمعنى حقيقة الشيء وذاته وقد عبر عن
عن اضافة الحقيقة والذات اللذين هما من الاعتبارات العقلية الى الماهيات
الخارجية بالوجود فيوجد اي في جميع مواضع الاستعمال لفظ الوجود
على ما عرف بالاستقراء اعتبارات عقلية وتضاف الى الماهيات الخارجية
وفي اكثر النسخ الخارجة ثم يعبر عنها بالوجود فالمفهوم من الموجود
على ما هو المعلوم من مواضع استعماله انه اعتبار عقلي يحصل من اضافة
الاعتبارات العقلية الى الماهيات الخارجية هذا اي اخذ الاعتبارات

واضافتها الى الماهيات الخارجية بلفظ الوجود بل ما دل عليه وهو ان الوجود
اعتبار عقلي كما ذكرنا ما فهم منه اي من الوجود الناس وعلى ما اوجبه البرهان انه
امر كلي عقلي الماهية لدى الاعيان والتحقيق ان الصفات ينقسم الى ما لها وجود في الذهن
والعين كالبياض والى ما ليس له وجود الا في الذهن ووجودها العيني هو انها
في الذهن كالنوعية المحمولة على الانسان والجزئية المحمولة على زيد فان قولنا زيد جزئي
في الاعيان ليس معناه ان الجزئية لها صورة في الاعيان قائمة بزيد وكما انه لا يلزم من كون
الشيء جزئيا في الاعيان ان يكون للجزئية ماهية زائدة على الشيء في الاعيان فلا يلزم
من كون الشيء موجودا في الاعيان ان يكون للوجود ماهية زائدة على الشيء في الاعيان
فالوجود صفة عليه عقلية تضيفها العقل تارة الى ما في الخارج وتارة الى ما في الذهن
وتارة يحكم حكما مطلقا متساويا لنسبة الى الطرفين والوجوب والامكان
والامتناع كلها من هذا القبيل واذا كان حال الوجود الى ما ذكرنا فقد بطل
كل ما بنوا عليه امرهم هذا ان اريد بالوجود ما يفهم منه الناس فان كان في
نسخة عند المشائين له معنى اخر اي غير ما فهم منه الناس ودل عليه البرهان
فهم ملزمون تبيانه في دعاويهم لا على ما يوضح من انه اظهر الاشياء فلا يكون
تعريفه بشيء اخر الا ان الذي هو اظهر الاشياء هو الامر الاعتباري العقلي المفهوم

للمفهوم الكلي الذي يستحيل ان يوجد في الخارج فضلا عن ان يكون حقيقة شيء
او جزئها وهم لا يقولون به والذي يقولون به غير مفهوم فلا يصغى اليهم حتى
يبرزوا ما في ضميرهم ويثبتوا ليعرف صحته وفساده واعلم ان الوحدة وهي تعقل
العدم لعدم انقسام الهوية ليست ايضا بمعنى زائد في الاعيان على الشيء والا كانت الوحدة
شيئا واحدا من الاشياء لان التقدير انها موجود وواحد من الموجودات ثابتة
للموصوف بها فلها وحدة اذ الواحد حالة وحدة وايضا في الاستدلال على ان الوحدة
وحدة بها الواحد واحد وله كثرة كما يقال شيء واشياء كثيرة لا دلالة على ان الوحدة والكثرة
تعرضان للطبيعة الوحدة كما تعرضان للشيء ولهذا يقال وحدة ووحدات كثيرة كما يقال
واشياء كثيرة ولما كان الواحد ذا وحدة واحدة والاحاد ذوات وحدات كثيرة
استعمل الواحد والاحاد بل الوحدة والوحدات لتلازمهما ثم المحصية والوحدة
التي لها اذا اخذنا شيئين فيهما اثنان احدهما الوحدة والاخر الماهية التي لها فيكون
لكل واحد منهما وحدة فيلزم منه ما لا نمنعها انا اذا اخذناهما اثنان يكون للمحصية
الوحدة وحدة وبعود الكلام متسلسلا الى غير النهاية ومنها ان يكون للوحدة وحدة
وبعود الكلام فيجتمع صفات مرتبة غير متناهية وهو ظاهر لا يحتاج الى بسط
وتقرير واذا كان حال الوحدة كذا اي من كونها امرا اعتباريا عقليا فقط فالكثرة

لانكون الا عقليه لتركيبها من الوحدات ولما كان العدد كثرة مجتمعة من الاحاد وكان
بيان كون الاعداد امورا اعتبارية عبر عن الكثرة بالعدد وقال فالعدد ايضا امر عقلي
فان العدد اذا كان من الاحاد اي من الوحدات والوحدة عقلية فيجب ان يكون العدد
كذلك كما قررنا فالعدد معنى قائم بالنفس بالنفس يعلم القليل والكثير والزايد والناقص
وجه اخر اي في ان العدد امر اعتباري عقلي وهو ان الاربعة اذا كانت عرضا قائما
بالاناث مثلا فاما ان يكون في كل واحد من الاشخاص الاربعة تامة وليس كذلك والا
كان كل شخص اربعة او في واحد شيء من الاربعة ولكن ليس الا الشيء من الاربعة الذي
هو في كل واحد الا الوحدة التي لا وجود لها الا في العقل فمجموع الاربعة ليس له محل
غير العقل لتركيبها من الوحدات التي لا وجود لمجموعها الا فيه اذ فقط على هذا التقدير
لكل وحدة محل خارجي هو الشخص الذي قامت به دون مجموعها او ليس في كل
واحد الاربعة ولا شيء منها فليس على هذا التقدير ايضا في غير العقل واذا كان
العدد مما يعتبره العقل فظاهر ان الذهن اذا جمع واحدا في الشرق الى اخر في الغرب
فيلاحظ الاثنينية لانه المعتبر والملاحظ للاثنينية والاربعة وغيرهما واذا راى
الاناث اجماعة كثيرة سواء كانت من نوع واحد او لا اخذ منهم ثلثة واربعة وخمسة
بحسب ما يقع النظر اليه فيه بالاجتماع اي مع الاجتماع لانه لو لم يعتبر فيما وقع النظر اليه

اجتماعا لم يكن ما اخذ منهم ثلثة ولا غيرها وليس اعتبار الذهن للاعداد موقوفا على
تعقل امور خارجية وتعقل كثرة مجتمعة منها بل قد يعتبر العدد في الامور الاعتبارية
حتى في نفس الاعداد والى هذا اشار بقوله [illegible] و ياخذ في الاعتبار مائة ولتسعة عشر
عشرات ونحوهما وفي بعض النسخ ونحوها واعلم ان الامكان للشيء متقدم على وجوده
اي وجود ذلك الشيء وهو الممكن في العقل لان وجود الممكن في العقل معلل
بامكانه فيقال انما وجد لامكانه ولا يقال انما امكن لوجوده وكل ما علل الشيء يجب
تاخره عنه فوجود الممكن متاخر عن امكانه بل امكانه سابق على وجوده كما قلنا واليه
الاشارة بقوله فان الممكنات يكون ممكنة ثم توجد ولا يصح ان يقال انها توجد
ثم تصير ممكنة والامكان مفهوم واحد يقع على المختلفات وما كان كذلك لا يكون
شيء من تلك المختلفات بالماهية والا لما وقع مفهوم واحد على شيء منها بل يكون
امرا معقولا اعم من كل منها ثم هو اي الامكان عرض للماهية اذ لو كان نفسها
بدونه ويوصف الماهية وهو ظاهر ولان وصف الشيء قايم به لاستحالة الوصف
بما لم يقم به او عامر قايم بنفسه لاستحالة ان ينطبع في غيره اذ لا بد في الحلول من
يكون شايعا فيه ملاقيا للكل بالكل وما قام مستقلا بالابعاد لا يتداخل وعرض
لا يشيع في الغير فليس اي الامكان شيئا قائما بنفسه والا امتنع وصف الماهية به وليس

بواجب الوجود اذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفسه مما افتقر الى اضافة الى موضوع واذا
لم يكن الامكان نفس الماهية ولا واجب الوجود ولا شيئا قائما بنفسه بل بالماهية فلا بد ان يعلم
ماهية الممكنات في الاعيان اي لا يكون امرا ثابتا في الخارج والا فيكون اي الامكان
موجودا ممكنا اذ لانحصار الموجود الخارجي في الواجب والممكن فما ليس بواجب يكون
ممكنا بالضرورة فامكانه اي امكان الامكان يعقل قبل وجوده اي وجود الامكان
فانه ما لم يكن اولا لا يوجد على ما سبق تقريره فليس امكانه هو اي ليس امكان الامكان
نفس وجود الامكان لان امكان الامكان سابق على وجود الامكان والسابق
على الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء لامتناع تقدم الشيء على نفسه ويعود الكلام
هكذا الى امكان امكانه اي امكان امكان الامكان الى غير النهاية فيفضي الى
السلسلة الممتنعة لاجتماع احادها مرتبة فالامكان وكذا قسيماه امور معقولة
تحصل في العقل من استناد المتصورات الى الوجود الخارجي وليست موجودات
في الخارج وان كانت زايدة في العقل على ما يتصف بها وكذا الوجوب
اي غير ثابت في الاعيان على الماهية الواجبة بل هو امر اعتباري كما ذكرنا
فان الوجوب صفة للوجود ولهذا يقال وجود واجب كما يقال وجود ممكن
فاذا اتصف عليه على ما يقوله الخصم ولم يقم بنفسه لكونه صفة محتاجة في

في تقومه الى ذات ما اتصف به فهو ممكن واذا كان الوجوب ممكنا وكل ممكن له وجوب
بالغير وامكان بالذات فله وجوب وامكان وذهب عدد امكانه ووجوباته مترتبة الى
غير النهاية لان كلا من الوجوب والامكان ممكن مع ان لكل ممكن وجوبا وامكانا فيلزم
سلسلة غير متناهية مع الترتيب للعلية وقد عرفت استحالتها ووجوب الشيء يكون قبله
فلا يكون هو اي لا يكون وجوب الشيء نفس ذلك الشيء لان السابق على الشيء لا يكون
نفسه وانما كان الوجوب قبله لانه يجب ثم يوجد ولا يوجد ثم يجب لما عرفت من ان
الشيء ما لم يجب لم يوجد ثم للوجود وجوب سواء كان من ذاته او من غيره وللوجوب
وجود اي عند الخصم فيكون للوجوب وجود اخر له وجوب اخر لكونه موجودا ممكنا
مع انه لم يوجد وهكذا فيلزم سلسلة اخرى من تكرر وفي بعض النسخ من تكرر
الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية هي مركبة من وجودات
مترتبة موجودة معا وهي ممتنعة لما سبق وفي بعض النسخ كما سبق واذا عرفت ذلك
فاعلم ان النوع اما بسيط او مركب لان النوع اذا كان متحصل الذات في الذهن من
ذاتيات متغايرة فيه فان كانت مع ذلك متغايرة في الخارج بان كان جعل كل من الذاتيات
في الخارج غير جعل الاخر فيه فهو النوع المركب الخارجي كالنبات الذي شارك
الجماد في الجسمية وامتاز عنه بالنمو فان جعله جسما في الاعيان جعله ذا نفس نامية

فبها انه لو اتحد الجعلان لامتنع بقاء الجسم مع زوال النفس النامية والتالي باطل
بشهادة الحس وبهذا يقال ان النبات جعل جسما فجعل نباتا وان لم يكن متغايرين في الخارج
بل كان جعل كل من الذاتيات هو بعينه جعل الآخر فهو النوع البسيط الخارجي وان كان
مركبا ذهنيا من الذاتيات عند المشائين ومنها العرض ايضا عنده لقوله بعد هذا
وصورة السواد في العقل كصورته في الحس اي هو بسيط عقلا وما في الذهن لا يجب
ان يطابق ما في العين الا اذا كان محمولا على الامور الخارجية بامور خارجية وليس
كل ما يحمل على الشيء يحمل لاجل مطابقته الصورة العينية فان الجزئية تحمل على
زيد وكذا الحقيقة من حيث هي حقيقة وليست الصورة تبين لذاته ولا بصفة من
صفاته بل هو صفتاه اللتان لا توجدان في غير الذهن وكذا حال الجنس والفصل
ومعنى كونهما جزئي الماهية هو كونهما جزئي حدها ولهذا يحملان على المحدود
ولا يحملان على الحد فان الجزء الحقيقي للشيء لا يحمل عليه وذلك كالسواد الذي
يشارك البياض في اللونية ويمتاز عنه بقابضية البصر فان جعله لونا في
الاعيان هو جعله سوادا فيها اذ لو اختلف الجعلان لامكن بقاء اللون
دون السواد وهو باطل فانه جعل اذا لم يوجد هذا السواد لم يوجد هذا اللون
وكلما كان هذا اللون فهو هذا السواد ولا يحتمل ان يكون هذا اللون ولا يكون هذا

السواد

السواد بل كان لونا آخر غير السواد او سوادا آخر غير هذا فلا استحالة ان ينسلخ عنه فصل
السواد ويقترن به فصل آخر ولا يقترن به فصل آخر اصلا بل يبقى مجردا عن الفصل وبهذا
لا يقال انه جعل السواد لونا فجعل سوادا كما لا يقال جعل سوادا فجعل لونا بل يقال انه جعلا
بجعل شيئا في الخارج لانواع مركبة تتميز اجناسها عن فصولها في الخارج بمعنى ان
وجود ما صدق عليه الجنس كالجسم مغاير لوجود ما صدق عليه الفصل وهو النفس النامية
بخلاف البسيط فان وجودات اجناسها لونها بوجوداتها ولا وجودات فصولها وان تكثرت
في العقل وتركبت فيه فان التركيب الذهني انما حصل من جهة تكرر التصور في العموم
والخصوص لتشارك البياض والسواد في اللونية وتمايزهما بالقابضية والتفريق ولا بد
ان يتصور السواد من حيث انه لون وهو عام ومن حيث انه قابض وهو خاص
فاذا كرر التصوران وقيد العام بالخاص لزم التركيب في الذهن وان كان
بسيطا في الخارج فالسواد بكليته عرض وكذا البياض وليس في ذات احدهما ما يطابق
شيئا من الاخر في الحس بل في العقل والى النوع البسيط الخارجي الاشارة بقوله وعلم
ان لونية السواد اي لونية هذا اللون الخاص وهو النوع لم تكن لونيته شيئا آخر وهو قابضية
البصر مثلا وفي بعض النسخ ليست شيئا آخر اي غير السواد في الاعيان فان جعله لونا هو بعينه جعله
سوادا القابض للبصر سوادا اي ما اللونية الا شيء واحد والعقل كان اللونية وجود
اي وجودهما واحد

اذ جاز لحوق اي خصوصية اتفقت بها اي باللونية اذ ليس واحد من الخصوصيات
بعينه كقابضية البصر مثلا شرطا للونية والا امكنت اي اللونية مع ما يضادها
كتفريق البصر في البياض المضاد وغيره في الجمع ونحوها المخالف وهو الذي هو لم
او تجامعهما واذا لم يكن واحد من الخصوصيات شرطا لوجود اللون مع ان له وجودا غير وجود
الخصوصيات فيجوز تعاقب اقترانات الخصوصيات بها اي باللونية بان يبقى اللونية مع زوال
السواد بخصوصه ويقترن بها خصوص البياض كاستبقائنا الهيولى مع زوال الصورة
عنها كالهوائية والحاق اخرى بها كالمائية والتالي باطل فالمقدم مثله فذاتيات
الانواع البسيطة الخارجية شيء واحد في الخارج لا جعلين فيها ولا وجودين
فالنوع البسيط شيء واحد في الخارج ليست له ذاتيات متغايرة في الاعيان وان
تغايرت في المفهوم العقلي وتركبت هناك كما قلنا ومما يدل على ان اللونية اعتبار
عقلي لا مزيد في الخارج على انواعهما كالسواد والبياض وغيرهما قوله وايضا
اللونية ان كان لها وجود مستقل فهي هيئة اي عرض لان العرض كالموجود
حال في غيره شايع فيه بالكلية فاللونية اذا فرضت موجودة كانت هيئة وتلك
الهيئة ان يكون وفي بعض النسخ ان يوجد هيئة في السواد فيوجد السواد قبلها
لاحتياج الحال بها الى المحل لا بها اي باللونية على ما هو المتفق عليه وح

لا يسمى السواد لونا فلا يكون اللون اعم منه والكل باطل او هي محله اي محل السواد
فالسواد عرض انه لون وفصله لا واحد اي لا عرض واحد والعقل يحكم بان
السواد شيء واحد محسوس لا كثرة فيه وهو عرض واحد قائم بالاجسام فاللون
نفس السواد في الاعيان وزائد عليه في الاذهان والاضافات ايضا اعتبارات عقلية
اي لا وجود لها في الاعيان فان اللاحق اي كانت مثلا هيئة في شخص اي عرضا
موجودا في زيد مثلا فلها اضافة الى شخص آخر كعمرو مثلا اذ الاخوة لكونها
من مقولة الاضافة انما يكون بين شخصين والكثرة اضافة الى محلها وهو
شخص زيد لما ذكرنا من كونها لا يتحقق الا بين شخصين فاحدى الاضافتين غير الاخرى
لتغاير المتضايفين يعني واستلزامهما تغاير الاضافتين فهما غير ذاتها
اذ ذاتها اي ذات الاضافة الاصلية اذا فرضت ذات واحدة واضافاتها
الى شخصين متغايرتان فكيف يكونان هي اي كيف يكون الاضافتان نفس
الاضافة الاصلية فتعين ان يكون كل واحدة من الاضافتين موجودا آخر
غير الاصلية ثم الاضافة التي لها الى المحل تعود هذا الكلام وهو انها
موجود من الموجودات مغايرة للاضافة السابقة اليها فيتسلسل اي
الاضافات على الوجه الممتنع لكونها مرتبة مجتمعة معا وهو محال لانه

لزم من كون الاضافة موجودة في الخارج فان هذه اي الاضافات وغيرها
مما تقدم كاللونية والوجوب والامكان والوحدة والكثرة والوجود
ونحوها كلها ملاحظات عقلية العدميات اي الاعدام المقابلة للملكات
ولهذا مثل بقوله كالسكون ليعرف مراده من العدميات ايضا امر عقلي
اي ليست عدما محضا لتقدرها واضافتها الى الملكات ولا لها صورة في
الاعيان فان السكون ان كان عبارة عن انتفاء الحركة مما يتصور فيه
الشيء فيما منه الحركة والانتفاء ليس بامر محقق في الاعيان ولكنه في الذهني
معقول والامكان اي المأخوذ في تعريف العدم ايضا عقلي فيلزم ان
يكون الاعدام اي الملكات كلها امور عقلية لتحصلها من امور كك
واستحالة حصول موجود خارجي من اعتبارات ذهنية واعلم
ان الجوهرية ايضا ليست في الاعيان امرا زائدا على الجسمية وللعقل المجردات
العقلية بل جعل الشيء جسما بعينه هو جعله جوهرا وكذا جعله عقلا
او نفسا هو بعينه جعله جوهرا اذ الجوهرية ليست معنى الا كمال ماهية الشيء
على وجه يستغني في قوامه من المحل والمتأذن عرفوه اي الجوهر بانه الموجود
لا في موضوع فنفي الموضوع سلبي لا صورة له في الخارج والموجود بمعنى صيرورة

لانها

لانها امر اعتباري عرضي فان قال الاداب عنهم اي الرافع عنهم من الذب وهو المنع ومنه
سمي الاداب ذابا للغير كلما ذب اب اي مهما دفع جح ان الجوهرية امر اخر موجود يعني
وان هذا التعريف للغير ليس بحد تام ولا رسم كك بل هو رسم ناقص فاذا قيل لهم فاشرح
لنا ذلك الامر الآخر ليصعب عليه شرحه وابانته على المنازع وليس هذا اول فارورة كسرت
في الاسلام فان من عادتهم ان يجعلوا الحقايق المعلومة لكثرة ما لزمتهم من الاقوال
مجهولة كما فعلوا في الجوهر واعتبرهم في غيره ثم اذا كانت اي الجوهرية امرا اخر
موجودا في الجسم فلها وجود لا في موضوع فيكون اي الجوهرية موصوفا بالجوهرية
ويعود الكلام الى جوهرية الجوهرية من كونها جوهرية اخرى زائدة فيتسلسل
اي الجوهرية مترتبة موجودة معا الى غير النهاية وهو محال فالجوهرية ليست
زائدة في الاعيان فاذا الصفات اي التي يوصف بها الموصوفات كلها تنقسم
الى قسمين صفة عينية ولها صورة في العقل كالسواد والبياض والحركة
وصفة وجودها في العين ليس الا نفس وجودها في الذهن وجودها فاللون
في الذهن لها مرتبة لو تبعها في الاعيان مثل الامكان والجوهرية واللونية
والوجود وغيرها مما ذكرنا اي من الوحدة والعدد المجتمع من الوحدات
والاعدام الملحظة الملكات واذا كان الشيء وجود في خارج الذهن فينبغي ان

ان يكون ما في الذهن منه اي من ذلك الموجود الخارجي يطابقه ليصح انه منه واما الذي
في الذهن فحسب فليس له في خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهني والمحمولات من حيث
انها محمولات ذهنية لانها كلية والكلي لا يوجد في الخارج لما عرفت ان كل موجود
فبالوجود متشخص وهوية معينة يمتنع الشركة فيها واذا كانت المحمولات امورا ذهنية
فلا يلزم من حملها على الموضوعات وجودها فيها ومطابقتها اياها الملزوم عرفت ايضا
انه ليس كل ما يحمل على الشيء يحمل لاجل مطابقته الصورة المعينة والسواد عيني لان له
صورة في الخارج الذهني والاسودية اعتبار عقلي لانها لما كانت عبارة عن شيء ما له
السواد لم يدخل فيه اي في حد الا الشيء الجسمية والجوهرية بل لو كان للسواد نقوم وفي
الذهن الشيء تقومه بغير الجسم ليصلح عليه انه اسود فاذا كان شيء ما له مدخل في الاسودية
وهو امر اعتباري عقلي وكل ما يكون الامر العقلي مدخل فيه كان كك فلا يكون اي الاسودية
الا امرا عقليا وان كان السواد له وجود في الاعيان واما الصفات العقلية وهي التي
لا وجود لها الا في الذهن كالامكان مثلا اذا اشتق منها صفات محمولة كقولنا كل
جسم فهو ممكن فالممكنية والامكان كلاهما عقليان فحسب ليس شيء منهما بخارجي بخلاف
الاسودية فانها وان كانت محمولة عقليا فالسواد وهو المشتق منه عيني والسواد وجد
لا يحمل على الجوهر فلا يقال الجوهر هو سواد بل انما يحمل باشتقاق واضافة

نحو اسود

نحو اسود او ذو سواد ولو صح حمل السواد وحده لما صح ان المحمولات كلها ذهنية
لكونها محمولا عينيا فلهذا انتقض لبيانه واذا قلنا ج هو ممتنع في الاعيان ليس معناه
ان الامتناع حاصل في الاعيان في الشيء ليس له امتناعا حاصلا في الاعيان
بل هو امر عقلي نضيفه الى ما في الذهن تارة والى ما في العين اخرى فنقول ممتنع في الذهن
والعين وكذا نحوه اي نحو الامتناع والامكان من الصفات العقلية التي اشتق منها
كالموجود والظالم والساكن وامثالها حكمه حكم الممتنع والممكن في كون المشتق
والمشتق منه عقليين بخلاف الاسود ثم فان المشتق وان كان عقليا الكلي المشتق منه
خارجي كما اذا حمل الاسود على الزنجي لوجود السواد وعدم مطابقته له كالحلاف
على الرومي لوجود البياض فيه وفي القسم الاول ليس الصدق بمطابقة
ما في الذهن منه لما في الخارج اذ لا وجود له في الخارج حتى يطابقه الذهني
الذهني بل الصدق فيه لحاقه بما يصح له بخصوصه كالحاق الكونه بالجسم مثلا
وحمل الساكن عليه لان السكون عدم الحركة عما من شانه الحركة والجسم كك
فيصدق حمل الساكن عليه والكذب الحاقه بغير الجسم كحمل الساكن على النفس
مثلا فانه يكذب اذ ليس من شانها ان يتحرك فليس الصدق والكذب
بالمطابقة في جميع المواضع على ما هو المشهور فانه لا اصل يعلم الا اعتبار

الاعتبارات العقلية فان به ينحل كثير من الشبه الواقعة في كلام المتاخرين بل المتقدمين
وفي مثل هذه الاشياء وهي الاعتبارات منشأ الغلط من اخذ الامور الذهنية
واقعة مستقلة في الاعيان ولغفلة المتاخرين عن هذه الدقيقة كثر هذا النوع من الغلط
في كلامهم ومن عرفه ليتفطن بحل معظم الشبه واذا علمت ان مثل هذه الاشياء المذكورة
من قبيل الامكان واللونية والجوهرية محمولات عقلية فلا تكون اجزاء للماهيات
اعني الحقايق الخارجية لاستحالة ان يكون الذهني المحض الذي لا وجود له في الاعيان
ولبين لك ان الشيء محمولا ذهنيا كالجنسية المحمولة على الشيء مثلا كالحيوان كان لنا
ان نلحقه في الذهن بانه ماهية تقتضي كالانسان مثلا ويصدق فانه يكذب ولا يصدق
الا اذا الحق بما يصلح له الخصوصية كالجنسية على الحيوان والنوعية على الانسان فانهما
صادقان دون العكس فانهما كاذبان والغرض تمهيد قاعدة الصدق والكذب
في الامور الاعتبارية وان مفهوميهما فيهما غير مفهوميهما في غيرها على ما حققنا
واليه اشار بقوله بل اي بل يصدق اذا الحقنا الجنسية لما يصلح له بخصوصه
او بل لنا ان نلحقهما في العقل لما يصلح له الخصوصية فيصدق وكذا الوجود
وساير الاعتبارات حكمها ما ذكرنا في انها ليست اجزاء للماهيات الخارجية وان
صدقها وكذبها بالحاقها بما يصلح له او بنحوه لمطابقتها للخارج وعدمها

كما هو المشهور

كما هو المشهور فانه غلط نشأ منه شبه كثيرة يعرف ذلك من طالع كتب المتاخرين
لوقوع تلك الشبه فيها **فصل** قال اتباع المشائين العرضية خارجة عن حقيقة
الاعراض وهو صحيح فان العرضية ايضا من الصفات العقلية بالبرهان الدال على
ان لونية السواد ليست لونيته وشيئا آخر في الاعيان وذلك بان تبدل العرضية باللونية
ويقول ان عرضية السواد ليست سوادا وشيئا آخر وعلل بعضهم اي بعض المشائين
خروج العرضية عن حقيقة الاعراض بان الانسان قد يعقل شيئا ويشك في عرضيته
فلو دخلت فيها لما امكن ذلك لاستحالة تعقل الكل بدون تعقل الجزء ولم يعللوا
في الجوهر هكذا وهو انه خارج عن حقيقة الجواهر مع جريان هذا التعليل بعينه
لا لامكان تعقل الشيء مع الشك في جوهريته فان قيل لا نم امكان تعقل الشيء مع
الشك في جوهريته فانه انما يمكن في الاعراض قيل اذا سلمتم ان الانسان قد يعقل
شيئا ويشك في عرضيته ومن شك في عرضية شيء يكون قد شك في جوهريته فقد
سلمتم ان الانسان قد يعقل شيئا مع الشك في جوهريته واليه اشار بقوله وكون
السواد ولم يتفكروا بان الانسان اذا شك في عرضية شيء يكون قد شك في جوهريته
وكون السواد كيفية انه عرضي له وهو اعتبار عقلي لما سبق من ان لونية السواد
ليست كيفيته وشيئا آخر الى آخر البرهان وما يقال في بيان ان اللونية ذاتي للسواد وهو

انه يعقل اللون ثم يعقل السواد تحكم بل لقائل ان يقول يعقل اولا ان هذا اسود
ثم يحكم انه لون وانه كيفية وبعض الاحتجاج اي في بيان خروج العرضية عن حقيقة
الاعراض الى هذا وهو ان الانسان قد يعقل شيئا ويشك في عرضيته انما هو
جدلي فان اجراءهم اياه في الاعراض دون الجواهر مع جريانه فيهما جدل محض
وعمدة الكلام اي في خروج العرضية عن الاعراض ما سبق من البرهان **حكومة**
اخرى هي ان المشائين اوجبوا ان لا نعرف شيئا من الاشياء فان ذلك انما يلزم
من قواعدهم ولانهم لما اوجبوا ان الجواهر اي الجسمانية لها فصول مجهولة له
عندهم والجوهرية عرفوها بامر سلبي لا يدل على حقيقة ما عرف به والنفس والعقل اما
اي الجواهر العقلية لها فصول مجهولة عندهم لا يمكن الاطلاع عليها منهما
كما في عالمنا واما الناطقية ونحوها مما يقال لنا انها فصول فليست بفصول بل هي
لوازم الفصول المجهولة والعرض كالسواد مثلا عرفوه بانه لون يجمع البصر
فجمع البصر عرضي اي للسواد غير داخل في حقيقته لما عرفت من ان السواد ليس لونية
وشيئا آخر هو جمع البصر واللونية عرفت حالها من انها امر اعتباري ذهني
لا وجود لها في الاعيان فالاجسام والاعراض غير متصورة اصلا لكون فصولها
... وكان الوجود اظهر الاشياء لهم قد عرفت حاله من كونه امرا اعتباريا لا هوية

له في الاعيان

له في الاعيان هذا ان فرض تصور الماهيات بالذاتيات كما في التعريفات الحدية ثم ان
فرض التصور باللوازم اي العرضية كما في التعريفات الرسمية فللوازم ايضا خصوصيات
مجهولة حتى يعود هذا الكلام اليها وهو غير جائز اذ يلزم منه ان لا نعرف في الوجود
شيئا ما لاستلزامه عود الكلام الى الخصوصيات الدور والتسلسل واستلزام كل
منهما ان لا نعرف في الوجود شيئا ما والعقول السليمة تاباه والوجدان يشهد
بخلافه والحق ان السواد شيء واحد بسيط وقد عقل وليس له اجزاء اخر مجهولة
ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو اذ لا اجزاء بسيطة له يعرف بها والتعريف
باللوازم غير مفيد كما عرفت ومن شاهده استغنى عن التعريف لان تصوره ضروري
مدرك بحس البصر وصورته في العقل كصورته في الحس اي هو بسيط ذهني ايضا
كما انه بسيط خارجي وليس مركبا اذ هذا لا يمكن تعريفه بالاجزاء الذهنية فالسواد
والبياض بل الالوان والاصوات والاشكال والطعوم والروائح وساير
المحسوسات البسيطة واليه الاشارة بقوله فمثل هذه الاشياء معرفتها ضرورية
لا يمكن ان يعرف لشيء اصلا فلا مجال للتعريف لها والذي يمكن تعريفها
هي الحقايق المركبة من الحقايق البسيطة فان من تصور البسايط منفردة لا بد وان
يعرف المجموع بالاجتماع في موضع ما بمعرفة البسايط بذواتها والهيئة المعرفة الا
ومعرفة المركبات بذواتها

انه جسم كثيف ملون بالبياض وهي معرفة ذاتية بخلاف المعرفة العرضية وهي
التي تكون بالاحوال والافعال والصفات كمعرفة الانسان بصوته ولونه وشكله
وكتابته وصنعته ومعرفة الجسم بسواده وبياضه وطعمه ورائحته وغير ذلك وهو
المراد من قوله بل قد يعرف الحقايق المركبة من الحقايق البسيطة كما تصور الحقايق
البسيطة متفرقة فيعرف المجموع بالاجتماع في موضع ما او في بعض النسخ وفي موضع ما
واعلم ان المقولات التي عددها او في بعض النسخ جردوها او في بعضها افرزوها
اي قسموها الى العشرة وهي الجوهر والكم والكيف والاين ومتى والوضع والملك
والاضافة وان يفعل وان ينفعل كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها
ومحموليتها لما عرفت من قبل ان المحمولات الكلية كلها اعتبارات عقلية والمقولات
محمولات كلية فيكون اعتبارات عقلية وبعضها اي وبعض المقولات المشتق منه
اي البسيط الذي اخذ منه المحمول لخصوصه ايضا صفة عقلية كالمضاف فان
الاب والاخ مع انهما اعتباران عقليان لكونهما محمولين كليين فالابوة والاخوة اللتان
اشتقا منهما ايضا عقليان بخلاف الاسود فانه وان كان محمولا ذهنيا واعتبارا عقليا لكن
السواد عينيّ على ما تقدم والاعداد اي وكالاعداد بخصوصها كما سبق من ان البسيط
الذي اخذت الاعداد منه وهو الوحدة اعتبار عقلي وكل اي ولكن ما بالعقل فيه كالاضافة

ايضا اي من المقولات وهي الاين ومتى والملك والوضع فانها ايضا صفة
عقلية لان الاضافة تعمها او هي كذلك ومنها اي من المقولات ما يكون في نفسه صفة عينية
اما دخولها تحت تلك المقولات لاعتبار عقلي كالرايحة مثلا والسواد فان كونهما
امرا عقليا معناه انه هيئة ثابتة كذا وكذا وان كانا في انفسهما صفتين محققتين في الاعيان
ولهذا كون الشيء عرضا او كيفية ونحوهما للونه اضافة وغيرها موجودا او في الاعداد
الكلام اي الحيثية لا الموجود في انه موجود او ممتنع لا على ما سبق من الوجه الممتنع
لكونه سلسلة مترتبة الى غير النهاية موجودة معا وقد ثبتت استحالته **حكومة**
اخرى في فصل خصومة بين المشائين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
وبين الاقدمين الصائرين الى ان الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلثة
لا غير قال المشاؤون الجسم ويعنون به الجسم الطبيعي البسيط المتصل بذاته في نفس الامر
كما هو عند الحس مثل الماء مثلا البطلان تركيبه من الاجزاء التي لا تتجزى يقبل الاتصال
والانفصال والاتصال لا يقبل الانفصال لان الانفصال ان اخذ ضدا فالشيء
لا يقبل ضده ولا يجامعه وان اخذ عدما مقابلا للملكة احتاج الى محل وعلى
التقديرين يكون قابل الانفصال محل الاتصال لا نفسه اذ الشيء لا يكون
محلا لضده ولا لعدمه نفسه بل القابل هو المحل كما ان قابل احد الضدين هو محل

الضد الذي هو محل الضد الآخر وقابل العدم كالعمى هو محل الملكة لا نفس البصر
وكان الاتصال لا يقبل الانفصال كذلك لا يقبل الاتصال لان الشيء لا يقبل
نفسه اذ القابل غير المقبول بالعقل بل بحيث على ما يشهد به الفطرة السليمة اذ لا
يقبلها الاتصال ويقبلهما الجسم مع ان القابل للشيء بالحقيقة يجب ان يبقى
مع حصول المقبول والجسم لا يبقى مع قبول الانفصال لانعدامه وهو تمام الاتصالية
التي لا يعقل دونها فينبغي ان يوجد في الجسم قابل لهما وهو الهيولى وهي ثابتة
للجسم وان لم تنفصل بالفعل لان ثبوتها ليس بواسطة الانفصال نفسه فقط
بل وبواسطة القوة عليه ولهذا كانت الهيولى ثابتة حال الاتصال وقبله
وبعده وليس لها في ذاتها اتصال ولا انفصال ولا وحدة ولا تعدد والا
لم يكن موضوعه وقابله لهذه الاشياء وانما كان كل ما هو جسم اما متصل او منفصل
واما واحد او متعدد فلا شيء ما هو قابل للجميع بل القابل هو الهيولى
والاتصال المعقول هو الصورة الجسمية وانما رجع كل عاقل الى نفسه علم
الهوية الاتصالية شيئا ما متصل ليست شيئا قائما بذاته ولا يعقل ماهية الجسم
دونها فهي مقومة له وكلما له جزء لا بد له من جزء آخر فالمتصل جزء آخر غير
الاتصال هو القابل للاتصال والانفصال فهو مركب منه ومن قابله

المسمى بالهيولى فالجسم مركب من الهيولى والصورة الجوهريتين وهو المطلوب وقالوا
المقدار غير داخل في حقيقة الاجسام لاشتراكها في الجسمية وافتراقها في المقادير
اي المختلفة بالعظم والصغر وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالمقدار عرض زايد
على الجسمية ولان جسما واحدا كالماء مثلا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف اي الحقيقيين
والاول هو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه مادة من خارج والثاني هو ان
ينقص مقداره من غير انفصال شيء منه واذا كان كذلك كانت المادة الواحدة قابلة للمقادير
المختلفة وباقية في الاحوال غير مفتقرة الى ما يحلها منهما وكانت المقادير اعراضا
حالة في المادة الموضوعة لها ويرد عليهم اي على قولهم ان الاتصال لا يقبل
الانفصال بان يقول ان الاتصال يقال فيما بين جسمين فنحكم بان احدهما
اتصل بالآخر وهو الذي يقابله الانفصال وفي الجسم امتداد من الطول والعرض
والعمق والامتداد ليس يقابل الانفصال اصلا لان الاتصال الذي يقابله
الانفصال لا يقبل الا بين الشيئين ولا كذلك الامتداد واذا كان كذلك فان عني
بالاتصال الامتداد على اصطلاح بان لم يمتنع ان يكون هو القابل للانفصال
لكونه غير مقابل له ولا يتم البرهان واما على قولهم ان المقدار غير داخل في
حقيقة الجسم بانه يقول فما قولك فيمن يدعي ان الجسم مجرد المقدار الذي يقبل

الامتدادات الثلث للغير وقول القايل انها اى الامتدادات الثلثة اعراض
لتبدل الطول والعرض والعمق على شمعة مثلا اى مع بقاء الحقيقة الشمعية
والزايل غير الباقى فالامتدادات خارجة عن حقيقة الجسم فهى اعراض زايدة
وكذا المقدار الذى هو نفس الامتدادات فلا يكون الجسم مجرد المقدار لانه
وهذا عرض قايم به ليس الا دعوى اى مجرد عن البرهان ويتحقق ذلك بان
الشمعة مثلا اذا تبدل عليها الطول والعرض والعمق ففيها امر ثابت وامر
والثابت هو الذى لا يزداد ولا ينقص عند تبدل اشكالها فانه ينقص من
بازاء ما يزداد فى الطول مثلا او بالعكس فليس فى المجموع زيادة ولا نقصان فلا
فى القدر والمتغير هو نفس اعاد المقادير فى الجهات لان الطول قد يزيد
وينقص عما كان وكذا العمق بخلاف المقدار الذى هو نفس الشمعة فانه لا
ابدا عن ذلك القدر بتغير اشكالها وان كان كذلك فيقال للقائل ان جعلت المقدار
اى المتغير الذى هو اعاد المقادير ذاهبا فى بعض الجهات عرضا فمسلم
لانه عرض فى المقدار الجوهرى الذى هو نفس الجسم لكن لا يلزم منه كون
الجوهرى كذلك وفى كتب النسخ عرض بالرفع وفيه نظر والى ما ذكرنا اشار
بقوله فلا يلزم منه ان المقدار نفسه وهو الثابت القايم بذاته الذى

عرضى للجسم اى خارج عن حقيقته او عرض اى غير قايم بذاته بل بغيره واما لم يقتصر على
احدهما لان مطلوبه وهو ان المقدار نفس الجسم يحصل بهما وهو ان لا يكون المقدار
ولا خارجا عن حقيقة الجسم لا باحدهما واستدل على انه ثابت لا انه غير متغير ولا منفك
فان ما يزداد فى الطول عند المد ينقص من عرضه وكذا ما ينبسط فى العرض ينقص
فيتصل فى المد بعض اجزاء كانت مفترقة ويفترق بعض ما كانت متصلة فذهابه
اى ذهاب المقدار الذى هو الجسم فى الجهات المختلفة على سبيل البدل لا يدل الا على
لازم له ثابت غير متبدل بتبدل الاشكال واعاد الذهاب فى الجهات عرض متبدل
ليس الا نفى المقدار اى الثابت فى الاحوال الثلث كلها على معنى انه لا يزيد على ما كان
ولا ينقص منه عند تبدل اشكاله بل الذى يزيد وينقص هو بعض امتداداته
كما يقال والامتدادات الثلثة اى المتبدلة هى ما يوجب بحسب ذهاب جوانب
فى الجهات ولا يصح الاستدلال على عرضية المقدار بالتبدل لتبدل الامتداد
الجوهرى ايضا فان عدم تبدله الى جهة من الجهات ممتنع فان الامتداد
المتشخص المتناهى اذا بقى بحاله ولم يتبدل فى قطر فى حال صغره كما كان فى
كبره يلزم ان يكون للفلكة الصغيرة امتداد آخر اكبر منه تفضل عليه مع قيامه
هو محال واذا كان هذا النوع من التبدل لا ينافى جوهرية الامتداد الجوهرى

ولا يستلزم عرضيته فلك تبدل المقدار الجوهرى الذى هو حقيقة الجسم هذا ان
ان ذلك المقدار يتبدل وليس كذلك لما علمت من ثباته وعدم تغيره بزيادة ونقصان
واما المتغير مقدار جوانب الشمعة لا مقدار نفسها الذى هو نفسها فلو فرض هكذا فانه
نفى الحق ان المقدار الجوهرى لا يتبدل بمعنى انه لا يزيد مقدار مجموعه ولا ينقص
بتبدل الاشكال لا بمعنى انه لا يتبدل فى بعض اقطاره بل يتبدل كالامتداد الجوهرى
بعين ما ذكر فيه وقوله الاتصال لا يقبل الانفصال صحيح اذا عنى به الاتصال
بين الجسمين فانه لا يقبل الانفصال من حيث هما متصلان وان عنى بالاتصال
المقدار فيمنع ان المقدار لا يقبل الانفصال فان المقادير باسرها عند عدم
تتصل تارة وتنفصل اخرى وهى المقابلة للامرين واستعمال الاتصال بازاء
المقدار يوجب الغلط لانه اشتراك فى اللفظ فتوهم ان المراد منه الاتصال
الذى يطلق على الانفصال وليس كذلك لما عرفت وقول القايل ان الاجسام تشاركت
فى الجسمية واختلفت فى المقدار فيكون اى المقدار خارجا عنها كلام فاسد فان الجسم
بازاء المقدار المطلق والجسم الخاص بازاء المقدار الخاص واذا كان كذلك فان اراد
بالجسمية الجسمية الخاصة فلا نسلم اختلافهما فى المقدار الذى بازائها لاشتراكهما
فى مطلق المقدار واختلافهما بالمقدار الخاص الذى هو بازاء الجسم الخاص وما هو

الكمى يقول المقادير الخاصة فى الصغر والكبر مختلفة وتشاركت فى انها مقدار فافترقتا
بالصغر والكبر ليس الا شى غير المقدار حتى يزيد المقدار الصغير على الكبير بشى غير المقدار
حتى يزيد المقدار الصغير على الكبير بشى غير المقدار لاشتراكهما فى المقدار وهو فاسد فان المقدار
اذا زاد على المقدار لا يجوز ان يقال زاد بغير المقدار اذ لا تفاوت فى المقادير الا بالمقدار
فالتفاوت نفس المقدارية ولان احدهما اتم والآخر انقص وهذا اى وهذا التفاوت
كالتفاوت بين النور الاشد والاضعف والجزء الاشد والاضعف ولا اعنى بالنور الاشد
الاشد فى القدرة والحاذية وغير ذلك اى مما يقال فى صفة الاشدية كالصلابة ونحوها
وليس شدة النور وضعفه لمخالطة الاجزاء الظلمانية اذ الظلمة عدمية فلا يكون لها اجزاء
ولا اجزاء مظلمة اى ولا لمخالطة اجزاء مظلمة فان كلا منافيها بحسب من النور وما يشكى
على المشى كالمرآة من برنس يتريل اى بل شدة النور تمامية وكماله اى للنور فى الجميع
والمراد من تمامية الشى حصول ما يمكن له من الزيادة من كماليته حصول ما يمكن له
من الفضايل فهى الطول ايضا هكذا اى هكذا يكون الحال فان هذا الطول اذا كان
اعظم من ذلك الطول فانه اتم من طوليته ومقداريته والزيادة اتم طول
وكذا مقدار الجسم لا انها غير طول وغير مقدار فان زيادة الطول على الطول تسمى بالطول
فان لم يسم هذا اى شدة العظم فى الطول شدة فى الطول لسبب ان ههنا اى فى

اي في الطويل في المقدار يمكن الانتهاء الى قدر ما به المماثلة والتزايد اي الى قدر
الزايد بخلاف الاتم بياضا فانه لا ينحصر فيه التفاوت بين الطرفين وهو الاتم
والانقص بياضا فان التفاوت بينهما وهو زيادة بياض الاتم على بياض الانقص
لا ينحصر ولا يتعين في الاتم بخلاف الاتم طولا مع الانقص لانحصار التفاوت
بينهما وتعينه في الاتم لكن الاشد بياضا فانه لا ينحصر فيه التفاوت بينه وبين
الاضعف بياضا فيجعل الجامع الاتمية دون الاشدية لتشمل الكل ولا يختص
بالبعض كما يقال هذا البياض اتم من ذلك البياض كذلك يقال هذا النور او الجسم
او السطح او الخط اتم من ذلك النور او الجسم او السطح او الخط ولا مشاحة
في الاسامي لان هذا النزاع نزاع فيها بالحقيقة على ما اشار اليه بقوله فان
لم يسم هذا شدة في الطول بالسبب المذكور فحاصل الكلام هو ان الجسم اي المطلق
هو المقدار المطلق وان الاجسام الخاصة هي المقادير وما شاركت
الاجسام في المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير وفي نسخة المتفاوتة
اي الجسمانيات المخصوصة المختلفة واما التخلخل والتكاثف فلا نسلمهما
بالمعنى الحقيقي وهو ان يزيد مقدار الشيء من غير انضمام شيء اليه او ينقص من
غير نقصان شيء منه ولا ما استدلوا به عليهما وهو ان المقدار عرض حال في المحل

الذي لا مقدار

الذي لا مقدار له ونسبته الى الجميع للمقادير متساوية فقبوله للمقدار الصغير كقبوله
للكبير وعلى هذا يجوز تبدل المقادير عليه وصيرورة العظيم صغيرا من غير انفصال شيء
منه والصغير عظيما من غير انضمام شيء اليه لان المقدار هو نفس الجسم وهو الحال والمحل
وزيادة المقدار هو زيادة الجسم ونقصانه هو نقصانه وعلى هذا يستحيل ان يزيد مقدار
الجسم او ينقص دون انضمام شيء اليه وانفصال شيء منه لانه جوهر وليس عرضا
حالا في شيء ليلزم ما ذكروه بل نسلمهما بالمعنى المجازي اذ ليس اي التخلخل
بتبدل بدنه والتكاثف الا تبدل اوضاع الاجزاء واجتماعهما وتخلخل تخلل اللطيف بينهما اي بين
الاجزاء وذلك التخلخل كما في العجين والقطن المحلوج او تخلل الجسم اللطيف فيهما
اي انفصاله عنها وذلك في التكاثف كالمنتفش الاجزاء اذا اندمجت اجزاءه
او مختلف الاجزاء اذا تخلل اللطيف واندمجت واما ما قيل في القمقمة الصياحة
اي قيل دالا على التخلخل الحقيقي وذلك لانها اذا ملئت ماء واحكم
صمامها ووضعت في النار وسخنت شديدا انشقت بسبب التزيد في زيادة
مقدار ما فيها بسبب دخول النار اذ ليس فيها مكان فارغ وما لا يحل الماء الحار ان
يدخل في اضيق موضع من شانها البرد وعنه لميلهما بالطبع الى جهة العلو
فلذلك صوب قولهم ان النار لا يداخلها وقال فذلك صحيح وانا المركي

الشق بدخول النار كان لسبب زيادة مقدار ما في القمقمة بالتخلخل وهو المطلوب
ولما لم يكن هذا الترديد منحصرا قال واما الشق فليس كما ذكره المتاخرون من زيادة المقدار
بل لان الحرارة مبددة الاجزاء فاذا اشتدت مالت جوانبها اي جوانب الاجزاء الى الافتراق
ومانعها الجسم اي جسم القمقمة والملاء ومن ثم لا اشتداد التسخين في الخلاء كما بين
في الكتب ممتنع فيمكنهما اي ميل الاجزاء الى الافتراق وضرورة عدم الخلاء مع عدم
جسم لطيف يتخلل بين الاجزاء فيسد الخلل الحاصل بالتبدد بينهما بشق القمقمة لا لحصول
مقدار اكبر ليثبت التخلخل الحقيقي واما ما يقال في بيان التخلخل والتكاثف الحقيقيين
ايضا وهو تمص القارورة فتكب على الماء فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذي كان فيها
لاستحالة الخلاء لكنه تخلخل بالمص ولهذا يدخل فيها الماء بعد المص ولا يدخل
قبله فان الماص يجذب الهواء ويلفظه بالقسر فلو لا حصول التخلخل لزم الخلاء وهو محال
ولهذا يذكر هذه الحجة على التخلخل عند المص وعلى التكاثف عند الكب بعد المص فيتكاثف الهواء
اي الهواء المتخلخل ليمكن دخول الماء والا لزم تداخل الاجسام وهو محال كل التكاثف
غير مسلم فان بعد المص لا يمكن الحكم بان عند دخول الماء خرج شيء من الهواء
بل يخرج دخول الماء لا لما ذكره بل لكثافة الماء ولطافة الهواء المتخلخل
بالمص وانفصاله عنه بوروده الماء وتقريبه عنه الى داخل القارورة ومن جهة

في مسامها

من مسامها ولهذا يدخل فيها الماء لا التكاثف الهواء وعلى هذا التبدل المعنى على
التخلخل لجواز حصول الماء من مسامها كما مر ذلك التبدل على التكاثف لجواز خروجه
عن المسام وهذا وان كان فيه بعد لكن ما في المتن ابعد منه وهو قوله ويبقى له
متقدما لا يتمسك مع الخروج وشاهد كما شاهد احيانا خروج الهواء من كراده
ضيقة الراس وهي منغمسة في الماء بالبقبقة لهرب الهواء عن الماء ومقاومته
اياه في الموضع الضيق فيضغطه ويسمع له شيء صوت وقد ذكر الملك
في بعض كتبه انه شوهد عند الكب الحباب الدال على خروج الهواء وذكر الشيخ انه
جرب سخ بعض الادهان في الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف
من الدهن ولا يمكننا ان نحكم بان الماص لا يعطي من الهواء شيئا مما يأخذ حتى
يلزم التخلخل بعد المص وعلى هذا فالدليل الحجة على التخلخل ايضا كما لم
يدل على التكاثف ومثل هذه الاشياء هي عدم خروج الهواء عند دخول الماء وعدم
اعطاء الماص من الهواء بقدر ما يأخذ ليس علينا ضبطه بالمشاهدة فلا يمكن للمشائين
ان يثبتوا مذهبهم في مثل القارورة لمشاهدتهم خروج الهواء بالمص وعدم
بالكب في القارورة فلا ليس عليهم ولا يفيدهم مشاهدة دخول الهواء اما
بالنفخ في القربة المجتمعة الاجزاء وخروجه عنها بالمص اذ لا يلزم من صحة

وقوع شيء عند عدم مانع تحته ووقوعه عند لزوم المحال لا وامر مانع الف اجزاء
القربة يتباعد بالنفخ فيدخلها الهواء وتتقارب بالمص فيخرج عنه الهواء بخلاف
اجزاء القارورة اذ لا يمكن ان يتبع باطن القارورة بالنفخ ويضيق بالمص فاذا كان
كذلك فربما منع من نفوذ ما ينفذ في القارورة او من خروج ما يخرج من غيرها فينفخ
ولا يدخلها الهواء لامتناع الاتساع بالمطلوب ويمص ولا يخرج لضرورة عدم
الخلاء ويحدس انه لو كان التخلخل متصورا كما يقولون بزيادة المقدار اي لا الى
شيء اليه لزم منه تداخل الاجسام وتلف المقادير اذا ازداد وتسع العالم قبله
اي قبل ازدياد المقادير وفي نسخة قبلها اي قبل المقادير الزائدة كله ملاء
ولا يلزم من زيادة مقدار اجسام لم تسعه متباينة عنها من غير سبب يوجب التكاثف
فيلزم التداخل بالضرورة وهذا عند الطوفانات العظيمة اظهر لانه اذا ازداد
مقدار عنصر الكثير من غير انضمام شيء اليه من خارج ولم ينقص مقادير غيره من العناصر
والمركبات لزم التداخل بالضرورة فان قيل انما يلزم التداخل ان لو لم ينقص
مقادير بعض الاجسام عند ازدياد مقادير بعضها بحيث يتساويان الزيادة
والنقصان ولذا النقصان بسبب التكاثف باطل لبطلان التكاثف بل الهيولى التي
التكاثف عليها والنقصان بسبب اندماج الاجزاء لا يعادل الزيادة في الزيادة

في الطوفانات

في الطوفانات العظيمة على ما يشهد به الفطرة الصحيحة وفيه نظر ثم القمقمة
الصياحة التي عليها اعتقادهم اي في اثبات التخلخل الحقيقي اذا فرضت ممتلية
ايزيد المقدار فيها انه ينشق او ينشق ثم يزيد المقدار فان كان ينشق القمقمة
ثم يزيد المقدار فالشق ليس للتخلخل الا على الوجه وانه دال على ابطال الاستدلال بها
على التخلخل الحقيقي وكذا ان كانا اي ازدياد المقدار معا فان الشق يكون سببه شيئا
لم يتقدم عليه لا التخلخل الحقيقي على ما يزعمون اعني ازدياد المقدار الذي فرض
معه وان زاد المقدار اولا اجتمع زيادة المقدار مع صحة القمقمة فيلزم منه
اي التداخل البعد الذي ازداد بسبب زيادة المقدار على بعد باطن القمقمة مع بعد
جرم القمقمة فان قيل لا نم انه لو تقدم زيادة المقدار على الشق بالذات وانما
يلزم لو كان تقدمها عليه بالزمان اما اذا كان تقدمها عليه بالذات ووجدا
معا بالزمان فلا نم لزومه واليه الاشارة بقوله فان قيل انه يتقدم على الشق
زيادة المقدار بالذات لا يقال لو تقدمت عليه بالذات لزم امكان التداخل
اذ الشق يجب بعدها لا ان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فيمكن معها
وكلما هو ممكن الكون فهو ممكن اللاكون لكن امكان اللاكون الشق مع الزيادة
هو امكان التداخل معها فيكون التداخل ممكنا بحال ما وقيل انه ممتنع لذاته

لانا نقول لا نم لزوم امكان التداخل وذلك لان الممتنع لذاته لا يمكن بغيره واما
الممكن لذاته فقد يجب ويمتنع بغيره وههنا وجود الشق وعدمه مع زيادة المقدار
وان كانا ممكنين لذاتيهما لكنهما ليس ممكنين لان الشق واجب بالغير وهو زيادة
المقدار وعدمه ممتنع بالغير وهو امتناع التداخل واذا امتنع عدم الشق مع الزيادة
لم يمكن معها وعلى هذا لا يلزم امكان التداخل لانا لا نسلم انه يلزم امكانه على
تقدير امكان عدم الشق مع الزيادة ولم يثبت قولهم كل ما هو ممكن الكون
ممكن اللاكون مسلم ان اريد بممكن الكون في نفس الامر وممنوع ان اريد بممكن الكون
مع شيء لان المعلول ممكن الكون مع العلة وليس ممكن اللاكون معها ثم الشق مع
زيادة المقدار ممكن الكون واللاكون لذاته وان لم يكن معلولا فلو صحت الحجة لزم
امكان التداخل مطلقا وهو محال بل يقال فلنا ان نقول في ميل الاجزاء اي اجزاء ما في القمقمة
الى التفريق اي الشق وهو ان ميلها يتقدم على الشق بالذات واذا كان كذلك فالميل
ما ان لو وهو ان ميل اجزاء ما في القمقمة الى افتراقها وتفريق القمقمة ان كان
بعد تفرقها او معه فلا يكون تفريقها بالميل على ما زعمتم وان كان قبله يلزم
الخلاء لتفرق اجزاء ما فيها من الوسط الى الجوانب وعدم ما يخلفها في الوسط
لان الخلاء انما كان يلزم لو كان تقدم ميل الاجزاء على التفرق والتفريق بالزمان

اما اذا كان

اما اذا كان بالذات على ما قلنا ثم الميل مما يحدث دفعة فيجوز تقدمه على الشق بالذات
بخلاف زيادة المقدار بالتخلخل عند المثبتين لحصولها قليلا قليلا او وقوعها
بالحركة القابلة للقسمة الغير المتناهية فلا تحصل الزيادة الموجبة للشق الا بعد زيادات
غير متناهية فيسبق التداخل الشق على قاعدتكم وهو محال فان جعلتم من مذهبكم وقلتم
ان المقدار الاكبر لا يحصل شيئا فشيئا بل يبطل الاول دفعة ويحصل الثاني كذلك في كل
الاكبر في مادة الاصغر ان كان دون انبساطها بالحركة حتى يحصل المقدار عليها في جميع
الجوانب فيكون مقدارا ما بلا مادة وهو محال وان كان انبساطها بالحركة ليطابقها
المقدار الاكبر وهي لا تقع في آن لا ينقسم بل في زمان ينقسم فلا بد وان يكون قبل
الزيادة الموجبة للشق زيادات غير متناهية وذلك يوجب التداخل كما تقدم
ما الذي التخلخل لا يتم بوقوع اجزاء الحارة وتحلل الجسم اللطيف كالهواء حتى اذا مالت
الاجزاء الى الافتراق ومنعها مانع دفعته ان كان لها قوة اما وقعت الاجزاء
المائلة الى التفرق مانعها عند ان كانت للاجزاء قوة على دفعه وبحسب هذا الشرط
في المتخللات كالماء وغيره من المائعات اذا تسخنت ولو ضمنا اجزائها الا انضمت في
الى المائية المقدار الاول فيتقرر من هذا ان الجسم هو المقدار ومقادير العالم
لا يزداد ولا ينقص اصلا وان ليس للجزء له مادة لها استعداد ان يقبل

مقادير العالم كله كما التزمه المشاؤون وهذا اى كون الجسم هو المقدار وما يتبع بهذا الراى
فيما ذكر راى الاقدمين الاولين من الحكماء الا الاخرين منهم كارسطوطاليس وتبعه من المشائين
وما يقال اى في بيان ان المقدار ابدا على الجسمية لا نفسها وهو ان الجسم يحمل عليه انه ممتد و
لا يحمل ان يكون اى الامتداد والمقدار ابدا عليه لان الشئ لا يحمل على نفسه
فانا اذا املنا ان الجسم مقدر فيلزم ان يكون المقدار غير ابدا عليه لان هذه الاطلاقات
عرفية والحقايق اى حقايق الموجودات والمسائل العلمية لا يبتنى على الاطلاقات
اى العرفية كما ابتنى هاهنا ان حقيقة الجسم غير المقدار على الاطلاق العرفي وهو ان
متصلا يجرى فيها من التجوزات مرعيا باحد الاشياء في ذهنه شبيه مع مقدار
فنقول الجسم شئ له مقدار فاذا رجع الى الحقيقة لم يجد الشئ الا نفس المقدار لان
الشئ ليس ابدا على المقدار نفسه واذا اطلق في العرف مثل قولهم بعد بعيد
على ان البصر ينبه وفي نسخة العبرية في البعد شئ زايد عليه بل هو يجوز كما يقال الجسم
اذ لا يدل على ان الجسمية او الجسمية ابدا على الجسم ويجوز ان يقال ان الجسم ممتد بمعنى
ان له امتدادا ما في جهة متعينة فرجع حاصله اى حاصل هذا الاطلاق الى ان
المقدار ذاهب في جهات مختلفة او جهة متعينة ونحو ذلك اى ونحو ذلك
من التاويلات الصحيحة فقد عرفت ان المعتبر بهذا المعنى زايد عليه وهو

فهذه للمغالطات اى الاغلاط من كون الجسم مركبا من الهيولى وما يتبعه من المغالطات
او القياسات الفاسدة المنتجة لما ذكرنا من الاغلاط لانهم من اخذ الاتصال بمعنى
لما تقدم من قوله واستعمال الاتصال بازاء المقدار يوجب الغلط ومن بعض
التجوزات وهي الاطلاقات العرفية التي كنا فيها ومن ضمنهم اى ضمن المشائين ان
الامتياز بالكمال والنقص كما بين الخط الطويل والقصير لشئ زايد على المقدار وذلك
غير مستقيم لما سبق ان الامتياز بينهما بنفس المقدار هذا ان كان لفظة ذلك اشارة
الى الاخير وان كانت اشارة اليه والى الاول ايضا فعدم الاستقامة في الاخير
لما قلنا وفي الثاني لان الحقايق لا يبنى على الاطلاقات وفي الاول لان الاتصال
بمعنى الامتداد يقبل الانفصال على ما سبق مشروحا **حكومة** في ان الهيولى
العالم العنصري بل العالم الجسماني هو الجسم البسيط الذي هو المقدار القائم
بنفسه على ما ذهب اليه الاقدمون لا ما ذهب اليه المتاخرون وهو انما موضوع
في تقبل الصور والمقادير وليس له تخصص في نفسه الا بالصور لانه
اذا حقق حاله لم يكن موجودا وحاصل ما ذكر ان كونه موجودا امر اعتباري
وكونه جوهرا عبارة عن سلب الموضوع وهو عدمي وليس وراء ذلك تخصص
لا في الخارج ولا في العقل واليه الاشارة بقوله واذا ابتنى للشئ الفصل

السابق ان الجسم اى الطبيعي ليس الا المقدار القائم بنفسه فليس شئ في العالم هو موجود
في تقبل المقادير والصور اى الجسمية النوعية وهو الذي سموه اى المشاؤون الهيولى
اى الهيولى البسيطة التي يزعمون انها احد جزئي الجسم والاخر الصورة الجسمية وليس في نفسه
شيئا متخصصا عندهم بل يخصصه بالصورة اى الجسمية والنوعية الجوهر يسمى عندهم
الصورة هي فعل الفاعل في الهيولى ومثلوها بالكتابة التي فعل الكاتب في الكاغذ
الذي هو كالهيولى فحاصله اى حاصل ما سموه من الهيولى يرجع الى انه موجود ما وجوهر
سلب الموضوع عنه وهو ليس له وجودي قال في المطارحات واذا لم يبق من اسم الهيولى
الا الوجود كانت ماهيتها نفس الوجود بل واجب الوجود لانكم قلتم ليس في
الموجودات ما وجوده عين ماهيته الا واجب الوجود وقولنا موجود امر ذهني
لما سبق من انه لا صورة له في الاعيان وما كان كذلك لا يوجد الا في الذهن فالهيولى لا يوجد
الا فيه فما سموه هيولى ليس شيئا اى موجودا في الخارج بل هو امر عدمي اعتباري
لا حصول له في الوجود لا صورة في الاعيان ولا يخفى انه اذا فسر الهيولى بما فسره
المشاؤون من انه جوهر من شانه ان يكون بالقوة دون ما يحققه محل وقيل لم ينتظم
شئ من القياسين الدالين على انه واجب الوجود او عدمي وعلى القاعدة
التي قررناها اى من راى الاقدمين هذا المقدار هو الجسم جوهرية اعتبار

عقلا فانا اضيف اى قيس ولذلك عدى بالباء فان انتقال الصلة للتضمين
وقلنا بالنسبة الى الهيئات المتبدلة عليه اى من الاعراض والانواع اى والى الانواع
الجوهرية الحاصلة منه اى من الجسم او منها اى من الهيئات على ما في اكثر النسخ المركبة
اى الانواع الحاصلة من الهيئات المركبة هي الانواع من الهيئات ومن محلها وهو المقدار
الذي هو الجسم لاستحالة وجود الهيئات بدون محل يقوم به وهو كونه تركيب نوع
طبيعي من جوهر وعرض بل الجسم عنده كذلك على ما قال في التلويحات فالمقدار داخل
في الجسم وهو عرض وللجسم جزء ثابت جوهري هو الهيولى واخر عرض متجدد يتبدل
به اعداد الاجسام مع بقاء الحقائق النوعية فليس الجسم محض الجوهر وقد يظن
في ظاهر الامر ان بين كلاميه تناقضا الحكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار
هاهنا وحكمه بتركيب الجسم وعرضية المقدار ولا مناقضة في الحقيقة وتوهمهما
انما هو من اشتراك اللفظ لان ذلك الجسم والمقدار هو غير هذا الجسم والمقدار
لما سبق في ان الشمعة مقدار ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتبدل
الاشكال وهو مقدار المجموع ومتغير هو مقادير الجوانب وهو عرض في المقدار
الذي هو جوهر ومجموعها هو الجسم على اصطلاح التلويحات والجوهر هو الهيولى
وعلى مصطلح هذا الكتاب الجسم هو المقدار البسيط الجوهري الثابت وهو

الذي بالنسبة الى المذكورات يسمى هيولى لها اي لتلك الهيئات والانواع المركبة
قد تسمى بالنسبة الى الحال محلا وبالنسبة الى الانواع المتحصلة منه هيولى للاغير
اي ولا يتوهم ان ما ذكر شيئا آخر هو الهيولى بل الهيولى هو الجسم بحسب الاعتبار وهو جسم
اي بحسب ذاته وهيولى باعتبار غيره فالهيولى والجسم هو شيء واحد بالذات مختلف
بالاعتبار اما الاول فلكون كل منهما لغيره مستقل متصل بحسب الذات وقابل
للاتصال والانفصال والصور والهيئات واما الثاني فلان الجسم هو ثابت
بالفعل والهيولى بالصورة **حكومة اخرى** في فصل خصومات بين الاوائل
والاواخر من الحكماء شرع اولا فيما يتعلق بمباحث الهيولى والصورة لمناسبتها
لما قبله ثم بمباحث الصورة النوعية الى غير ذلك فقال وهؤلاء اي المشائين
بنوا اي يعني بعد احتجاجهم على تركب الجسم من الهيولى والصورة البسيطة والصورة
الجسمية والنوعية الى غير ذلك فقال هؤلاء على ما ذكرنا لهم وعليهم ان الذي
وضعوه موجودا وسموه هيولى لا يتصور وجوده دون الصورة ولا الصورة
دونه بما سنذكره ثم رتبوا عليه وحكموا بان للصورة مدخلا في وجود الهيولى
لكونها علة تامة ما لها فكثيرا ما يقولون في كون الصورة علة ما للهيولى
اي وكثيرا ما يثبتون الكلام في كونها علة لها على عدم لان انتفاء الصلة

للتفصي

للتفصي وفي بعض النسخ بناء على عدم تصور خلوها عنها اي خلو الهيولى عن الصورة
وفي بعض النسخ وكثيرا ما يقولون في كون الصورة علة ما للهيولى على عدم تصور خلوها
عنها وهذا هو الاصح والظاهر انه يقولون تصحيف عن يعولون وذلك اي الاستدلال
ليس بمتين اذ امتناع خلو الهيولى عنها اي الصورة لا يدل على تقوم وجودها بها فانه يجوز ان يكون
للشيء لازم لا يكون اي لا يوجد الشيء دونه اي بدون ذلك اللازم لكونه من الاعراض اللازمة
لموضوعاتها كالزوايا الثلث والزوجية للاربعة ولا يلزم ان يكون ذلك اي ذلك
اللازم علة له اي للشيء الذي هو موضوعه وملزومه لان العرض اللازم للشيء
معلول له لاحتياجه اليه فلا علته ولا لكانت الزوايا علة للمثلث مقومة لوجوده
وبطلانه ظاهر لانها لازمة للمثلث متاخرة عنها ثم منهم اي من المشائين من بين ان
الهيولى لا يتصور وجودها دون الصورة لانها اما ان يكون منقسمة فلزم
لما قال في المطارحات من انها ان انقسمت … ونحن نقول لكن المقال الايج
عن الجسمية اما انها تعني على مذهبه او ملزومها … على مذهب غيره واذا استثمرت
الهيولى الجسمية فلا يكون مجردة اي عن الصورة والمفروض خلافه او غير منقسمة
اي عدم الانقسام لذاتها فلا استحالة ان يكون لغيرها وهو الصورة وتوابعها
لتجردها عنها افرضا فتستحيل عليها الانقسام لان ما بالذات لا يزول لكنها

ينقسم وهذا غير مستقيم فانها ان كانت غير منقسمة فلا يلزم ان يستحيل عليها ذلك
اي الانقسام ويكون ذلك اي استحالة الانقسام عليها لذاتها بل يستحيل فرضه اي فرض
الانقسام فيها لاجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار فان الشيء قد يمتنع لانتفاء
شرطه الذي هو جزء علته التامة كما يمتنع فرض الزاوية في السطح دون الخط
لكونه من شرائط حصولها ومن جملة حججهم اي على استحالة تجرد الهيولى
عن الصورة ان الهيولى ان فرضت مجردة ثم حصل فيها الصورة اما ان يحصل في جميع الامكنة
اي الاحيان او لا في مكان اي حيز وهما ظاهرا البطلان لاستلزام الاول كون الجسم الواحد
في جميع الاحيان والثاني كونه لا في مكان فالجسم قد يخلو من المكان دون الحيز كالمحدد
وهذا انما يصح عن من يفرق من الحيز والمكان ومن يجعلهما واحدا يلزم بلى ولم كونه
الجسم غير ذي وضع او ذي وضع بدون الصورة وهما محالان او في مكان مخصص
اي للهيولى بمكان على التفصيل المشهور في الكتب وهو ان المخصص اما ان نسبتها يلزم
منه الترجيح بلا مرجح لتساوي نسبتها من حيث هي هي الى جميع الاحياز لان ما ليس
له في نفسه وضع معين ولا مظهر لذلك فنسبته الى جميع الاوضاع والمظاهر
على السوي حتى لو حصلت على صورة نوع لا يمكن تخصيصها من جميع اجزاء مكان ذلك
النوع بجزء لكونه ترجيحا من غير مرجح وهذا بخلاف الهواء الذي يصير ماء

ويحصل

على خط مستقيم على زوايا قائمة لان الطبيعة انما يتحرك على اقرب الطرق وهو المستقيم فيعين
لكانه الاول محل انحداره او ما اقتضى سبب اتفاقي كرياح عدلت به في انحداره عن الجزء المحاذي
الى غيره على ان الكلام لعله في اختصاص الهيولى بمثل الصورة النوعية لتساوي نسبتها
جميع الصور النوعية اليها او امر غيرها او من الامور الدائمة وقد يرجح الا انه لا يوثر تامة لحدوث
الا لاستعداد القابل والاستعداد لعدم مقارنة الصورة او من الامور الحادثة كالحركات
السماوية والامور العرضية وهي انما لا يوثر فيما له وضع معين او تعلق بذي وضع كذلك
كالنفس ولو لا علاقتها مع البدن لما تاثرت بالامور السماوية واسباب الحوادث
والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبات الاوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الامور
الطبيعية والفلكية بل ان الحصول لها في عالم الاجرام ونعني مظهرها والكلام في موجب
المظهر بعينه والحاصل ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ثم اقترنت بها لزم
المحال وهو الترجيح من غير مرجح او حصولها في جميع الاحيان او لا في حيز وبطلان
الثاني يدل على فساد المقدم وهو انه لا يجوز اقتران الصورة بالهيولى المجردة ومنه
يعلم ان هذا لطف من باب … لان الدعوى هو ان الهيولى
لا ينفك عن الصورة والدليل هو انها لو تجردت ولبست الصورة استلزمت المحال
والبيان ان يقولوا ولقائل ان يقول لهم امتناعها في مكان خاص لعدم المخصص

لا لاستحالة التجرد وغاية ما يلزم من هذه الحجة ان العالم لو انفصل وبقيت
هيولى مجردة لا يحل عليها بعد ذلك الا الصورة لعدم المخصص على ان استحالة
الشيء هو حصول الهيولى المجردة في الخارج لغيره وهو عدم المخصص على تقدير لبس
الصورة لا يدل على استحالته في نفسه وهذه اي الزيادة والجفوة او العلاوة
وامثالها من امثالها الاعتبارات اللاحقة بالشيء لذاته ولغيره ولقائل
ان يقول اذا سلمت دلالة الحجة على ان الهيولى المجردة لا يجوز اقترانها بالصورة
انعكس بالنقض الى ان المقترنة بالصورة لا يجوز خلوها عنها وهيولى الاجسام هي المطلوب
المقترنة بالصورة فيستحيل تجردها عن الصورة الجسمية وهو المطلوب فان قيل
بيان ان الهيولى لا يجوز وجودها الا بالصورة لا بيان ان المقترنة بها لا يجوز
تجردها عنها والحجة بعد تسليم ما فيها يدل على الثاني لا الاول ولسوء الفهم
يجوز ان يوجد البعض دائما دون مقارنة صورة قلنا اذا اقترن ببعض الهيوليات
صورة جسمية دون البعض مع ان طبيعة الهيولية واحدة مشتركة بين الهيوليات
كان الهيولى وانقسام دون الصورة والا لما اختص بعضها بحلول الصورة فيه
دون البعض وهو محال لاستلزامه الترجيح من غير مرجح على ما سبق تقريره
ويقرب مما سبق من حجتهم وهي قولهم لو تجردت الهيولى عن الصورة فاما

ان يكون منقسمة او غير منقسمة لا اخره قولهم في اثبات ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة
انها لو تجردت اما ان تكون واحدة او كثيرة اذ لا خروج للموجود عنهما وهما باطلان لانها لو كانت
كثيرة فالكثرة تستدعي مميزا وذلك بالصورة وتوابعها كالمقدار ونحوه والتقدير تجردها عنها
هف وان كانت واحدة واليه الاشارة بقوله والوحدة ان اتصفت بها الهيولى يكون اقتضاها
لذاتها اي يكون اقتضاؤها لذاتها ولا يمكن عليها التكثر اصلا لان ما بالذات لا يزول
لكنها تتكثر بالصورة والانفصالات فلا يكون لوحدة عند تجردها وانما قال ويقرب مما سبق لان
مبنى الحجة الاولى على القسمة وعدمها ومبنى هذه على لازمهما وهي الكثرة اللازمة
للقسمة والوحدة اللازمة لعدمها ولهذا قال فان لقائل ان يقول ان الوحدة صفة
عقلية يلزم من ضرورة عدم انقسامها اي انقسام الهيولى واستحالة انقسامها انما هي لانتفاء
شرط القسمة وهي المقدار كما سبق اي في جواب الحجة الاولى من ان الشيء قد يمتنع لانتفاء
شرطه وعلى هذا لا يكون اتصاف الهيولى بالوحدة لذاتها ليمتنع عليها التكثر بل لعدمها
وهو استحالة انقسامها لانتفاء شرط القسمة ولما بينا ان ليس الجسم الا المقدار
فحسب فيستغنى عن البحث في الهيولى لانا انما نحتاج اليه لو سلم ان الجسم غير المقدار على ما ذهب اليه
المشائية الا ان الغرض في ايراد هذه الحجج بيان ما فيها من السهو ثم انه بعد فراغ المشائين
من اثبات الصورة الجسمية تنبيه على الهيولى ثم الجسمية وتسمى الصورة النوعية والطبيعية فقالوا
اي فقالوا في اثباتها الهيولى لا يكفي في وجودها مجرد الصورة الجسمية فان الجسم المطلق لا يتصور
وجوده كالانسان وجود الهيولى للمجردة اذ لو كان للجسم المطلق وجود والجسم لا يخلو عن كونه
ممتنعا عليه القسمة اي الانفصال كالافلاك او ممكنا مع انه يقبل الالتئام والتشكل وتركه

بسهولة كالماء والهواء او بعض هذه الاشياء بصعوبة كالحجر والمدر فالمطلق لا يخلو عن احد
الثلاثة واي واحد اقتضاه عند تجرده كان اقتضاء لذاته اللازمة لو لم يقتضيه لذاته فاما ان
لا يكون له مقتضى اصلا او يكون امرا غير ذاته والاول باطل لما علمت ان كل ممكن لا بد له من
مرجح والثاني على قسمين لان ذلك المغاير لذات الجسم اما ان يكون مقارنا له او لا فان
كان مقارنا فذلك هو الصورة النوعية وهو المطلوب وان لم يكن مقارنا له فيكون
الامر الخارجي قد افاد نفس الاستعداد او عدمه من غير افادة امر به يحصل ذلك وهو
بين البطلان ولو كان احدهما اقتضاء لذاته ما فارقته اصلا واستوى فيه جميع الاجسام
وليس كذلك فلا بد من صور اخرى كالصور الفلكية والعنصرية وغيرهما تقتضي هذه الاشياء
تخصص بها الجسم اي المطلق وتكون هي المخصصات الاولى للجسم المطلق والمقومات
لحقائق الانواع ولوجود الهيولى والجسم المطلق الذي يدخل تحته الانواع الا
لانها لا تتحصل بوجود الا مقارنة لما لا ماهيتها والا لما امكننا تعقل الهيولى ولا
الجسم المطلق دون الصور النوعية المقومة لماهية النوع بخلاف الصورة الجسمية فانها
مقومة لماهية الجسم المطلق والنوع وما بعدها وهي المخصصات الثواني كقبول
الانقسام بسهولة او عسر وعدم ذلك عوارض للتخصيص اي تعرض بعد تقوم
الجسم بمخصصه لانها استعدادات محضة فالتخصيص بها بعد التخصيص بما به الاستعداد
قيل الكلام يعود في هذه المخصصات انها لو اقتضاها الجسمية لثبت في الكل فتنتفي
النقض للنقيض واجيب بان مقتضيها ليس الجسم لما ذكرت من الحجة بل غيرها مفيد
من خارج واورد ان قبول الانقسام والتشكل وتركه بسهولة وعدم ذلك تفيدها

المفيد الخارجي اولا فلا يحتاج الى الصورة النوعية ورد بان هذه الاشياء استعدادات اولا
استعدادات وهي في انفسها ليست طبايع محصلة يتقوم بها انواع الجسم لاستحالة ان يتقوم نوع
جوهري كالماء والسماء بمجرد الاستعداد لامر اخر بل هي توابع لامور محصلة يتقوم بها
الانواع الجوهرية وهو الامكان المطلق من اللوازم غير مستفاد من خارج كما يعطي المادة
من اجل التعرض لقبول نفس او اثر نفس او صورة نوعية تتبعها الاستعدادات المذكورة بعطيها
الحارة شريرة يستعد بها لقبول الصورة الهوائية او النارية واذا استحال كون هذه الاستعدادات
المخصصات الاولى فيكون الاولى جواهر وللخصم منع كونها جواهر لجواز كونها اعراضا واليه
اشار بقوله ولقايل ان يقول بان هذه المخصصات اي الاولى التي زعم انها جواهر كيفيات
اما في العناصر فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة واما في الافلاك فهيئات اخرى
فان قالوا ان الاعراض اي الكيفيات والهيئات الاخر لا يمكن عليها تقويم الجوهر وما ذكرنا
مقوم الجوهر فلا يكون الاعراض المخصصات الاولى اجيب بانه كون هذه الامور التي
سميتموها امورا مقومة للجواهر اي اجيب بان كونها مقومة له انما كان لكون الجسم لا يخلو
عن بعضها فكون الشيء غير خال عن امر لا يدل على تقومه بذلك الامر اذ من اللوازم ما هي بعض
اللوازم لان من قبيل التبعيض اعراض واللوازم العرضية كالمقدار والوضع والشكل
لا يخلو عنها ملزوماتها التي هي الاجسام مع انها غير مقومة لها لكونها اعراضا
فان قيل انما كانت اعراضا لتبدلها مع بقاء محلها قيل فيمكن ايجاب ان يقولوا في العدد
المتبدلة مع بقاء الهيولى بعينها فان قيل يمتنع تجرد الجسم عن الصورة دون المقدار
والشكل قيل لا يمكنكم دعوى امتناع التجرد عن صور بعينها بل عنها عن بدلها

فكما لا يخلو الجسم عن صورة وبدنها فكذا لا يخلو عن الشكل ومقدار وبدنهما وان كان
تقوم الجسم بهما لكونهما مخصصات الجسم اي مقومات وجوده وبهذا تكون مقومة لوجود
الهيولى المطلق فلم لا يتم من شرايط المخصص ان يكون صورة وجوهرا فان اشخاص النوع
اعترفتم انها تتميز بالعوارض ولولا المخصصات وجدت الانواع وغيرها كالاضافات
والاشخاص في الطبايع النوعية كالانسانية والفرسية ونحوهما اعترفتم بانها تم
وجودها في الاجناس ولا يتصور فرض وجودها دون المخصصات فان كانت مخصصات
الجسم صورا وجواهر لاجل ان الجسم لا يتصور دون مخصص فمخصصات الانواع اولى بان
تكون جواهر وفي بعض النسخ جوهرا اي لكونها اتم وجودا من الطبايع الجنسية وليس كذا
فيجوز ان يكون المخصص اي مخصص الجسم المطلق وهي الصورة النوعية عرضا وما قيل
من ان مخصصات الانواع تابعة للمخصص النوعي وان كان التخصص بها وعارضة عن اسباب
خارجة للتقوم بها ماهية النوع فمثله يمكن ان يقال في الصورة النوعية من انها تابعة
للهيئة الجسمية وان كان بها تخصصها ولاحقة بها او بالهيولى بعد تمهيها من اسباب خارجة
متقومة لوجودها دون ماهيتها والعرض يكون اي قد يكون من شرايط تحقق الجوهر
كان المخصصات في الانواع اعراض ولا يتصور تحقق النوع في الانواع الا مع العوارض
وما يقال ان الماهية النوعية في نفسها يكون تامة ولو فرض نوع الانسان منحصرا في شخصه
ما احتاج الى مميز وانما لا مانع من انحصار النوع في الشخص الا امر خارجي فمثله يقال
في الماهية الجسمية وان استدل على عدم تمامية الماهية الجسمية باحتياجها الى المخصصات فلا
ايضا غير تام لاحتياجه الى المخصصات والذي يقال ان الطبيعة النوعية تحصل ثم يتبعها

العوارض فكان حصولها انسانية مطلقة كلية ثم تتشخص وهو محال اذ لم يحصل
الا بتشخصه والمطلق لا تقع في الاعيان اصلا وان كانت هذه العوارض ليست شرايط لتحقق
النوعية اي في الخارج وليس ما يمتاز به هذا الشخص لازما لحقيقة الانسانية فيجوز فرض
انسانية باقية على الاطلاق كما حصلت اولا ثم لحقها العوارض دون مميز
اذ هذه العوارض ليست شرايط تحقق الطبيعة النوعية التي تخصص بها اشخاص
النوع ليست من مقتضيات الطبيعة النوعية ولوازمها والا اتفقت في الكل
فهي اذن من فاعل خارج فاذا استغنت عنها الطبيعة النوعية كان لنا فرض
وجودها دونها اي هذه العوارض يعني دون هذه العوارض وليس كذا
فصح من هذا جواز ان يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوما لوجوده
بهذا المعنى وهو انه شرط تحققه في الخارج ثم ان جاز حصول الانسانية مطلقة
ثم يتبعها المميزات المخصصات فهلا جاز اي لم لا يجوز حصول الجسمية مطلقة
ثم يتبعها المخصصات وكل ما يعتبرونه هنالك اي في الجسم المطلق
في الانواع ثم العجب ان العقل انما يقتضي الجسم لتعقله الامكان نفسه على ما قالوه اي المشاؤون
وامكان نفسه بالضرورة عرض على قياس مذهبهم اي انه موجود في موضوع
ان كل ما كان كذلك فهو عرض وانما قال عرض على قياس مذهبهم لانه عنده من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها الا في الذهن وكذا تعقل الامكان اي عرض
الاول قوله فان تعقل الامكان غير تعقل الوجوب لانهما ان كانا واحدا
او ليس كذا فان مقتضى الاول جوهر جسماني ومقتضى الثاني جوهر غير جسماني

فان كان تعقل الوجوب سبب تعقل الامكان فهما اذا ايدا انه على ماهيته اي
لاستحالة ان يكون نفسه اذ المختلفان لا يكونان نفسه لاستحالة ان يكونا
نفس شيء واحد ولا داخلين فيه والا لزم تركيبه ولا ان يكون احدهما نفسه دون
الاخر لانهما اذا ايدا انه على ماهيته ولا ان يكون احدهما داخلا فيه والاخر خارجا عنه
والا لزم التركيب والترجيح من غير مرجح عرضان له اي للوجود عرضان فتعقل
الامكان عرض والوجه الثاني قوله والوجود لا يدخل في حقيقة الشيء
كما سيجيء بيانه فالاولى ان لا يدخل الامكان والوجوب لانهما صفة الوجود
عند نسبته الى الماهية واذا لم يدخل الموصوف في شيء كان عدم دخول الصفة
اولى لان الصفة يتبع الموصوف ويستحيل وجود التابع من حيث هو تابع
دون المتبوع فضلا عن تعقلهما لانه ابعد في الدخول فاذا كان تعقلهما
عرضا باعتبار ذلك اي التعقلين حصل جوهر مفارق واخر جسماني فصح
ان الاعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلية او الاشتراط
وليس مقوم الوجود الا ماله مدخل في وجود الشيء ثم الاستعداد المستدعي
للنفس الذي للبدن الذي يحدث لا المحدث الاستعداد لاجل المزاج وهو عرض لانه
موجود في موضوع هو البدن وهو من شرايط حصول النفس فصح ان العرض
له مدخل في وجود الجواهر والنفوس بعد المفارقة البدن تتخصص وتتميز بعضها
عن بعض بالاعراض التي اكتسبتها عند التعلق لا بد ان لها من المخصصات والمكتسبات
فصح ان من مخصصات الجواهر الاعراض والتخصيص لها شرط وجود التمايز

النوع والعجب انهم اي المشاؤون جوزوا ان يكون الحرارة مبطلة للصورة المائية وعدمها شرط
لوجودها فاذا جاز ان يكون عدم العرض شرطا لوجود الجوهر وعلة فلم لا يجوز ان يكون وجوده
علة او شرطا وهل كان تشبثهم الوجود الا ماله مدخل ما في وجود الشيء وقد اعترفوا اي المشاؤون
بان المستدعي للصورة الهوائية الحرارة وهو من على حصولها مع عرضيتها فمثل هذه
الاغاليط لزم بعضهم اي بعض منهم لما استعمال الالفاظ على معان مختلفة كلفظة الصورة
وغيرها اما لفظة الصورة فلانه عند المشائين يستعمل بمعنى الجوهر المقوم وعند الاوائل
بمعنى العرض اذ كل ما حل في محل عرض عندهم سواء قوم وجود المحل او لم يقوم
واما غيرها كالهيولى فانها تستعمل عند الاوائل بمعنى الجسم المطلق من حيث قبوله
الاشياء الاخرى وعند المشائين بمعنى الجوهر البسيط الذي هو جزء الجسم وبعضه
من الاستثناء من القاعدة التي نسبته حجة ثبوتها اليهما والى ما استغنى عنها سواء
كقولهم كل ما حل في شيء يقوم وجوده محله كالصورة فهو جوهر والا فعرض الا
حجة ثبوت تقويم الصورة ان كانت اللزوم واستحالة الخلو والتخصيص او غيرها
مما مر ويجيء فهي ثابتة لبعض الاعراض فيكون نسبتها اليهما والى ما استغنى
عنها سواء ومنهم اي من المشائين من احتج اي على جوهرية مخصصات اجسام
العناصر بان في الماء والنار ونحوهما كالارض والهواء امورا تعرف جوابا ما هو
فيكون صورا اي جواهر فان الاعراض لا تعرف جواب ما هو وما عرف الجواب فهو جوهر
ومخصصات العناصر تعرف الجواب فيكون جواهر وهو كلام غير متين لضعف المقدمتين
فان من الاعراض ما يعرف الجواب واليه اشار بقوله فان الخشب اذا اتخذ منه الكرسي
ما حصل فيه الا هيئة واعراض ولا يقال انه خشب عند السؤال عن انه

ماهو بل يقال انه كرسي فان قيل انما يقال له خشب لان عند المسئول عنه في الثاني غير
المسئول عنه في الاول لانه في الاول هو الخشب المجرد وفي الثاني هو الخشب المكيف بالهيئة
الكرسوية قلنا مسلم انه كذلك لكنا نقول لم لا يجوز ان يكون نسبة الصورة الى الهيولى كنسبة الهيئة
الكرسوية الى الخشب حتى يكون تغير المسئول في الهيولى لاقتران عرضية كما في الكرسي لا صورة
والدم مثلا المحفوظ فيه صور العناصر على ما قرره ليس فيه الا الهيئات التي باعتبارها
صار دما واذا سئل عن شيء منهما انهما ماهي لا يجاب بانها عناصر او نحو ذلك كالاسطقسات
والاركان بل بانها دم وكذا البيت المشار اليه اذا سئل انه ما هو لا يجاب بانه طين او حجارة
بل انه بيت فالاعراض معتبرة في جواب ما هو الحقائق الغير البسيطة انما هي بحسب التركيبات منا
وهي انها من ابي الاشياء ركبت سواء كانت جواهر كالجسم من الهيولى والصورة او اعراض
كالحركة السريعة من الحركة والسرعة او مختلطة كالكرسي من الخشب والهيئة والاسامي
وهو ان الجسم ماذا اي شيء هو وضع كما سبق شرحه والبسائط لا اجزاء لها حتى يتغير فيها
جواب ما هو بعض الاجزاء والانواع المركبة الضابط فيها اجتماع معظم الاعراض
المشهورة لا يلتفت الى ما سواها متى يتغير جواب ما هو كالكرسي مثلا فانه خشب اجتمع فيه
اعراض وهيئات خاصة بها صار كرسيا كالشكل ونحوه دون اللون ونحوه مثلا
ومن حججهم اي المشائين على جوهرية الصورة ان هذه الصورة جزء الجوهر لتبدله
بتبدلها وجزء الجوهر جوهر وهذا فيه غلط فان جزء ما يحمل عليه انه جوهر بجهة ما
يحمل عليه انه جوهر بجهة لا يلزم ان يكون جوهرا فالكرسي يحمل عليه بجهة ما وهي
باعتبار المادة انه جوهر والهيئات التي بها الكرسوية جزء الكرسي ولا يلزم ان تكون
جوهرا بل الجوهر الذي هو من جميع الوجوه جوهر يكون جميع اجزائه جوهرا فان

فيه كونه جوهرا من جميع الوجوه هو كون جميع اجزائه جوهرا ان كان له اجزاء من الهواء والماء من الذي سلم كونهما
جواهر محضة اي من جميع الوجوه من حيث حقيقتهما جواهر وخصوص المائية والهوائية بالاعراض
فالماء جوهر مع اعراض ليس في الجوهر ثم قولهم الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا باطل هو من الاستلزام
التكرار وانما حذف الى الظهور واستدل على التكرار بقوله وجوهرية الصورة كونها لا في موضوع
عدم استغناء المحل عنها وعدم استغناء المحل عنها هو انها مقومة للمحل فقولنا الصورة مقومة
للجوهر فيكون جوهرا كانا قلنا الصورة مقومة للجوهر وهو تكرار خال عن الفائدة لكن هذا الاستدلال
انما يتم لو سلم ان معنى كون الصورة لا في موضوع هو عدم استغناء عنها فثبت بما ذكرنا ان
الاعراض يجوز ان تقوم الجوهر والصورة لا نعني بها الا كل حقيقة بسيطة نوعية كانت
جوهرية او عرضية في هذا الكتاب وليس في العناصر شيء سوى الجسمية والهيئات الاعراض واذا الذي وقعت
الصورة التي اثبتوها وقالوا انها غير محسوسة هي بعينها الكيفيات التي تشتد وتضعف يعني الحرارة
والبرودة واليبوسة لا بمعنى ان حرارة واحدة تشتد حتى تكون هي في حال الشدة بعينها ما كانت
قبلها اذ الزائد بعينها لا يكون الناقصة ولا بمعنى انضمام شيء اليه لانه ان لم يكن حرارة لا يصير
به الحرارة اشد وان كان حرارة اجتمع حرارتان في محل دون تميز وهو محال وان سلم
عدم استحالته فلا يكون احدهما قد اشتدت واما انه ينضم اليها حرارة اخرى ويتحدان
والشدة باتحاد الاثنين فليس كذلك لانهما ان بقيا او انتفيا او احدهما فلا اتحاد وان
سلم فلا يكون الواحد قد اشتدت بل بمعنى بطلان الاولى وحدوث اخرى
حرارة اشد من السابق هذا متفق عليه بين الفريقين لكن الخلاف في ان الاختلاف
بين الشديد والضعيف بالنوع او بالعرض وقد ذهب اصحاب المعلم الاول الى الاول
مستدلين عليه بان المميز بينهما بعد اشتراكهما في الحرارة اما عرضي خارج او فصل

والاول باطل لان التغير في نفس الحرارة لا في خارج عنه فتعين الثاني واليه الاشارة بقوله
واما من قال ان الحرارة اذا اشتدت فتنوعها في نفسها ليس بعارض والا لم يكن التغير في نفس
الحرارة فيكون تفصيل بناء على ان المميز يكون ان لم يكن عرضيا كان ذاتيا فيكون فصلا
اخطأ لبطلانه تفصيلا واجمالا اما الاول فلعدم انحصار التميز بين شيئين بالفصل
او الخاصة لجواز ان يكون بالذات حتى يتميز ذاتيهما على ما قال فان الحرارة ما تميزت
لما بيننا ان الحرارة واحدة بعينها لا تشتد بل محلها اي يتخصص باشخاصها اي باشخاص
الحرارة المتواردة عليه واما الفارق بين اشخاصها فليس بفصل حتى تكون الحرارة الشديدة
نوعا والضعيفة نوعا اخر فان جواب ما هو لا يتغير فيهما في الاشخاص عند السؤال
عنهما في حالتي الاشتراك والانفراد ولو كان الفارق فصلا لتغير الجواب والما هو
عارض والا لم يكن التغير في نفس الحرارة بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص
وليست الكمالية خارجة عن ذات الحرارة اذ ليس في الاعيان كمالية حرارة بل هما طبيعة
واحدة وعلى هذا فتكون هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة لا لشيء يزيد على
الحرارة فان الشدة هو الكمال هي كمال في نفس الماهية والضعف هو نقصان فيها واما
الثاني فلانه يصح فلانه لو صح ما فيكم من الانحصار لزم ان يكون الاختلاف بين
المقدار الكبير والصغير نوعيا لان الكبير لم يزد على الصغير بعرض بل بشيء مقداري
هو كم في نفسه وعندكم ان الاختلاف اذا لم يكن بعرض كان بفصل فيكون
الكبير والصغير نوعين وهو يخالف قواعدكم والحق ان نعم لانه ما زاد
احدهما على الاخر الا بما ساواه في الحقيقة المقدارية وفي خصوص المقدار
ايضا ان اتفق كما في التضعيف فما زاد الا بمثل ما ساوى فكيف يكون قدر منه

مقدارا وقدر اخر منه ليس بمقدار فقال الشارح في هذا القسم الثالث لا يتصور وجوده
لان ذات الشيء ان كانت الزائد فلا يكون الناقصة والمتوسطة نفس ذاته لانها
ليست نفس الزائد بل يكونان نوعين اخرين وكذا ان كانت ذات الشيء الناقصة
او المتوسطة وهذا في الذات الواحدة الشخصية صحيح دون النوع الكلي العقلي
لان ذات الحرارة اذا كانت هذه الحرارة فلا يكون تلك الحرارة بخلاف ما اذا
كانت ذات الحرارة ماهيتها فان هذه وتلك وغيرهما تكون حرارات ولما
كان هذا الدخل متقررا في القسم الثالث اجاب عن هذا الدخل المقدر بجعلنا
واليه اشار بقوله والماهية العقلية كالحرارة مثلا تعم ذوات اشخاصها
التامة والناقصة كالزائدة والناقصة والمتوسطة ولا يكون نفس شيء منها
اذ لا يشترط النوع في حقيقته شيء من الثلثة كما لا يشترط في الانواع الطبيعية طبيعة
النوع المطلقة بما يختص به كل واحد فان الانسانية ليست نفس زيد وعمرو ولا الذكر
والانثى بل للمعنى الذي يعم الكل والكمال والنقصان المطلق ان اخذ في الاذهان
اعتبارا احاديا فان الضعيف له الاسود والمقدار مثلا يكون نفس السواد والمقدارية
للابحاج وكيف يتاتى ان يكون فصل الشيء المميز له عما عداه هو بعينه طبيعة الجنس
او المقوم لها ويجب ان تحقق هذه النكتة ليوقف مقاصد صاحب الكتاب ويسهل
عليك معرفة كلامه في هذا الباب والخطاء ههنا انما كان باعتبار احدهم الجزئي

وهو الحالات التي يصيبها الكل وهو الماهية العقلية على ان من التغير ما
يؤدي الى تبدل الماهية اذ لا مانع ان يكون السلوك الذي هو بحسب
الاشتداد والضعف يتأدى الى واسطة تخالف الطرفين في الحقيقة
كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة السليمة تحكم بانها ليست سواد
ضعيف ولا بياض كذلك بل لكل منها بحسب الشدة والضعف مراتب منحصرة
في اول الشروع فيه واخره واذا خرج منهما خرج من السواد والبياض
الشديد والضعيف فيقع في نوع اخر كالحمرة وتقرير الكلام ان الماهية انما
يتم ذوات اشخاصها التامة والناقصة لو لم تتبدل ماهيته
الاشخاص بالسلوك المذكور اما اذا تبدلت بناء على ان من التغير ما يؤدي
الى تبدل الماهية فلا يعمها كما لا يعم البياض والسواد الحمرة والصفرة
وغيرهما من المتوسطات بينهما واعلم انه قد جرت عادة الحكماء منذ ذكر
المقولات ان يذكر واما لا يقبل منها الشدة والضعف وهو في المشهور
الجوهر والكم وبعض الكيف وهو المختص بالكميات كالاستقامة و
الاستدارة وما يتصل وهو الباقي وعند صاحب الكتاب ان جميع المقولات
قابلة لهما وان ما بينوا به عدم قبول المذكورات لهما من التحكمات الاوائلية
والاصطلاحات العرفية واليه اشار بقوله
وكلام المشائين في الاشد والاضعف
مبني على التحكم فان عندهم لا يكون
اشد حيوانية من غيره اما لان العرف

لا يطلق الاشد على الجواهر وليس شيء لان الحقائق لا تبتني على الاطلاقات العرفية وهو من الامثلة
لفظية فانهم لما وجدوا انه لا يجوز ان يقال مثلا خط كذا اشد خطية من خط كذا من جنس اللغة
حكموا بعدم قبول الخط للشدة من جنس المعنى الذي هو تمامية الذات فعولوا منهم على ان اللفظ
لا يطلق فلا يكون معناها حاصلا في نفس الامر وهو قياس فاسد فانه وان لم يطلق
انه اشد خطية في العرف فانه يطلق في العرف خط كذا اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول
هو مفهوم الخط فالشدة في الطول هو الشدة في الخط وكذا الشدة في الحس
والحركة هي الشدة في الحيوانية فقد تبين انهم ناقضوا انفسهم في المعنى وان لم يصرحوا به
في اللفظ لان معنى الشدة موجود في الجواهر والكم سواء اطلق عليهما ام لا لكن
لما تكلم من قبل ان الخط يقبل الاشدية والاضعفية باعتبار الكمال والنقص لم يتعرض
ههنا لقبول الكم ذلك اعتمادا على ما سبق وتعرض لكون الجوهر قابلا لهما بقوله
وقد صرحوا الحيوان والواو للحال فكانه قال عندهم لا يكون حيوان اشد والحال
انهم قد حدوا الحيوان بما يلزم ان يكون حيوان اشد لانهم حدوه بانه جسم ذو نفس حساس
متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر ولا شك ان الحساسية
والمتحركية فيه اتم فيكون حيوانيته الانسان مثلا اشد حيوانية من مقابلت حواسه وضعف
تحركه كالبعوضة مثلا فمجرد ان لا يطلق في العرف انه هذا اتم حيوانية من ذلك
لا ينكر انه اتم منه وقولهم انه لا يقال ان هذا اشد مائية من ذلك ونحوها اي
نحو المائية من العناصر كالاشد نارية وهوائية وارضية فانه لا يقال ايضا
كله بناء على التجوزات وضعها العرفية فاذا منعوا وطولبوا بالمستند وفي نسخة
بالمستند بطلت دعاويهم وفي نسخة دعواهم بين وهو الكلام كما تبين

من نقض شبههم وحل معاقد حججهم وبيان تناقضهم وفي نسخة فاذا منعوا وطولبوا
بلمية دعاويهم رجعوا عن الكلام وهو ان الجواهر لا تقبل الاشتداد والضعف
لضعف دليلهم مثل انهما انما تقبلهما لانهما انما يكونان بين الضدين كالسواد
والحرارة والبرودة والجوهر لا ضد له لانا لا نسلم ان الاتم والانقص انما يكونان
بين ضدين كيف وهم يسلمون ان الوجود الواجبي والعلي اتم من الوجود الامكاني
والمعلولي واشد مع انهما ليسا بضدين لما يقابلهما اذ لا تعاقب على موضوع واحد
اذ لا موضوع للوجود الواجبي لانه ليس بزائد على ماهيته وموضوع الوجود
العلي غير موضوع الوجود المعلولي ومثل قولهم ان هذا الجوهر به والحيوانية والخطية
يعم الجواهر والحيوانات والخطوط فلا يكون خطية الخط الطويل مثلا اشد من خط
القصير وكذا الجوهرية والحيوانية عليه والجواب انه لو دل على ان الجوهر والكم
لا يقبل الشدة والضعف لدل ايضا على ان الكيف لا يقبلهما فانه كما ان الطويل
والقصير حد الخطية فيهما واحد كذلك الشديد والضعيف من البياض حد البياضية
فيهما واحد كما لا يدل ذلك في الكيف على عدم قبول الشدة والضعف
باعتراف هذا القائل فكذلك لا يدل على عدم قبول الجوهر والكم لهما ومثل ان الشدة
انما يطلق على زيادة في الماهية لها حد يقف عنده كالسواد والبياض لا على زيادة في الماهية
لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه كالطول فانه لا ينتهي الى حد لا يمكن تصور ما هو
اطول منه والجواب انا لا نسلم ان الكيفيات تنتهي في الشدة الى حد ما لا يمكن الزيادة عليه في
نفس وان لم كان ما هو في الوجود كذلك والطول كذلك من غير فرق ولانه لو صح ما ذكره
لوجب قبول الجوهر للشدة لان الزيادة في الجوهرية تنتهي الى حد لا يمكن الزيادة عليه كما في

جوهرية للمعلول الاول ونحن سنذكر فيما بعدها انه يخصص به كل واحد من العناصر من الهيئات
اي من الاعراض على ما هو راي الاقدمين وان لم يكن فيها اي في العناصر الا ما يجري اي من
الكيفيات ونحوها والمشاؤون انكروا في الاشياء المتخصصة امورا لا تحس ولا تعقل بخصوصها
كالصور الجسمية والنوعية في العناصر المحسوسة حتى يبطل الحقائق بعد ان علمت مجهولة لان
اكثر الاشياء مجهولة عند المشائين لا يعلم الا بعد الاستكمال والمفارقة والخروج
الا قومين كلام من الادلة

قاعدة

ومن الغلط الواقع بسبب اخذ ما بالقوة مكان ما
بالفعل قول القائل وهم قوم من القدماء من جمهور المتكلمين في اثبات الجزء الذي
لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم في الوهم والعقل والفائدة في
ايراد العقل ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما ينقسم لصغره
او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى بخلاف العقل فانه لا يقف لتعلق الغرض
العقلي بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي بناء على انه
لو انقسم الى غير النهاية لكان الجسم جزء منه كجبل حصاة مثلا ومتساويين في القدر
لتساويهما في قبول القسمة الى غير النهاية واستلزامه تساويهما في المقدار لاستحالة
ان يكون ما لا يتناهى ازيد مما لا يتناهى فان ما ينقص عما هو غير متناه فلا بد وان
يكون ذلك الوجود شيء في الزائد ليس في الناقص ما هو في مقابلته اذا قوبل
كل جزء من هذا بكل جزء من هذا ذلك لا يتصور ذلك الا ان يكون الناقص متناهيا
وقد فرض غير متناه هف واذا المتفاوت اجزاؤهما المتفاوت مقدارهما فالفرض
لان تفاوت المقدار بحسب تفاوت الاجزاء لكن مساواة الجزء المقدار للشيء كله في
خصوص المقدار محال والنيل الاشياء ومساواة الجزء للكل محال والجواب ان

ان لا نهايه امكان القسمة خاصة للاجسام كلها ولا يلزم من اشتراك الكل والجزء الجسمية

اشتراكهما في خصوص المقدار كذلك لا يلزم من اشتراكهما في خاصة الجسم وهي لا نهايه

امكان القسمة اشتراكهما في خصوص المقدار سلمنا ان الشيئين اذا اشتركا في عدم

المتناهي اشتركا في عدم التفاوت ولكن لا مطلقا بل فيما يكون احادهما الغير المتناهيه

حاصله بالفعل اما اذا كانت بالقوة فلا كيف وفي الوجود يكذبه الاترى ان

الالوف المتضاعفه الى غير النهايه بالقوة والامكان فيهما من امثالها الغير المتناهيات

بالقوة عشرة امثالها ومن العشرات مائة امثالها مع ان عدد كل عقد من الثلثة

غير متناهيه بالقوة بمعنى انا الى اي حد انتهينا في العدد امكن الزيادة عليه لكن

لما لم يكن هذه الالوف الغير المتناهيه حاصله بالفعل لم يلزم من الاشتراك في

اللانهايه التساوي في الاعداد المقتضي لتساوي مقدار الجزء والكل والثلثه الالوف

ولم يعلم هو علاه ان القسمة غير موجوده بالفعل بل بالقوه وليس لها اي للقسمه

اعداد حاصله اي بالفعل حتى يقال انه تساوي شيئا ان يتفاوت لم ليس من شرط

ما لا يتناهى انه لا يتفاوت لا سيما اذا كان بالقوه فان الالوف في العقل ممكنة

غير النهايه وكذلك العشرات ولا يخفى ذلك اي التفاوت بالقوة ولكنه

يكون غير متناهيين واستحال الوجه الذي لا يتجزى في العقل والوهم للجسم لخاص

فان هذا الجسم الخ ان كان في الجهات اي على ما يعلم ويعتقده القايلون به فما منه

الى جهة غير ما منه الى جهة اخرى فينقسم اي وهما وعقلا وينتفي نقيض التالي

لمنافاته انقسامه لكونه جوهرا فرد النقيض المقدم وهو ان الجزء ليس بموجود

في الجهات بل مطلقا الا ان تقرير الكلام لو كان الجزء موجودا لكان في الجهات ولو كان

بالعشرات كذلك فهي تتفاوت مع كونها غير متناهية الاعداد فهي اي الالوف الذي في العقل لا الالوف

فيها

كان فيها انقسام لكنه ليس بمنقسم فليس بموجود هذا اقوى الوجوه الدالة على نفي الجوهر الفرد

لدلالته على بطلانه مطلقا سواء تركب منه الجسم او لا وسواء كان هو وهذا الدليل متناهي العدد في كل جسم

متناهي المقدار على تركيبه منه او لم يكن وغيره يدل على بطلانه بتركيب الجسم منه لا غير وبينه

ما ذكره في هذا الكتاب وهما اثنان الاول قوله وايضا لو كان للجسم جزء لا يتجزى لكان الواحد

اذا فرض على ملتقى اثنين لم يتصور ان يماس كل كليهما اذ يكون ح لا يتجزى لانقسامه لهما

ولا مقتصرا اي لا يماس مقتصرا على مماسة احدهما فانه على الملتقى فلا بد من التقاء شيء من كل واحد

اي من الطرفين والواسطه فانقسمت الثلثه وهو واضح والثاني قوله وايضا الواحد من الاثنين

وهو الوسط ان حجب اي الطرفين عن التماس وهو كون نهايتي جسمين بحيث لا يتخللهما

شيء من الاشياء فكل من الطرفين اي من الوسط غير ما يلقاه الاخر فانقسم اي الوسط او لم

يحجب اي الوسط الطرفين عن التماس بل كان كل واحد من الطرفين مماسا للاخر كمماسته

للوسط كان الوسط متداخلا لهما اذ التداخل هو ان يلاقي كل واحد من الجسمين بكليته كلية

الاخرى بحيث يكون حيزهما واحدا ويكون مقدار مجموعهما مقدار احدهما فوجود

اي وجود الوسط وعدمه سواء فلو انضم اليهما رابع كان حكم الوسط هكذا

وهلم جرا فلا يزداد حجم الثلثة على حجم الاثنين ولا حجم الاربعة على حجم الثلثة

فلم يبق في العالم حجم وهو محال ومع كونه محالا في نفسه يناقض ما يعلم في ان

الاجسام للعالم يتالف منها وان الوسط يحجب الطرفين عن التماس واذا لم

يكن للجسم جزء لا يتجزى فلا يتصور اي هذا الجزء لكلما يكون في الجسم اي من المتصلات

القارة كالخط والسطح والجسم التعليمي لانقسامها بانقسامه ومنع القارة

حتى الحركه فانها واقعه في المسافة فيلزم انقسامها الى غير النهايه من انقسام المسافة

وكذلك التطابقهما في التعقل فان الحركه الى نصف المسافة نصف الحركه الى كلها وكذا

الزمان ينقسم بانقسام الحركه فان زمان نصف الحركه نصف المسافة التي توجد اجزائها

المتقدمه والمتاخره بحسب الحركه معا بل من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان

فاذن لا حركه مؤلفه من اجزاء لا يتجزى ولا زمان ويتبين منه ان قسمة الحركه

والزمان الى الماضي والمستقبل والحال لا تصح لان الحال حد مشترك هو نهاية

الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركه بين المقادير لا يكون اجزائها

والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدود بالنوع ويظهر

من هذا فساد الحجة المذكوره على اثبات الجزء وهي ان الحركه موجوده والماضي

ليست موجوده وكذا المستقبل فيتعين الوجود في الحاضره وهي لا ينقسم والا

لم يبق موجوده لانحصار قسميها في الماضي والمستقبل وهما غير موجودين

واذا لم ينقسم الحركه الحاضره لا ينقسم المسافة المطابقه لها وفيه المطلوب

وظهور فسادها لابتنائها على قسمة الحركه الى الثلثه وقد يقال في

دفعها ايضا ان اردت بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها بالفعل

فلا نسلم لزوم المطلوب لان اللازم عدم انقسام المسافة بالفعل والمطلوب

عدم انقسامها بالقوه ايضا وان اردت انها لم تنقسم بالفعل بل عدم انقسامها

بالقوه فلا نسلم انها لو انقسمت بالقوة لم يبق موجوده وانما يلزم ذلك لو انقسمت

بالفعل قاعدة في ابطال الخلاء وهو اما لا شيء محض وعدم صرف او موجود

فعلى هذا يكون الزمان هو الكم المتصل القار

هو امتداد

هو امتداد مكمل فيه فرض ابعاد ثلثة قايمة مقام لا في مادة من شانه ان يملاه الجسم فالامتداد

يعم الخطوط والسطوح والجسم وفي امكان فرض الابعاد الثلثة فيه يخرج الخط وكونها قايمة يخرج

السطح فانه لا بد بالقايمة ان يكون على زوايا قايمة وذلك لا يتاتى في السطح وان كان يتاتى فيه فرض

ابعاد ثلثة لكن لا على زوايا قائمة وكون قيامه لا في مادة يخرج الجسم التعليمي فانه

عرض لا بد له من محل وذلك المحل هو المادة والتقدير انه لا في مادة وكونه من شانه ان يملاه

الجسم يخرج الجسم الطبيعي لان الجسم الطبيعي لا يملاه جسم اخر لان نفسه خلاء فلا يملاه شيء اخر

وعلى المذهبين وراء العالم خلاء لا يتناهى حتى يلزم من وراء العالم بعد لا يتناهى ام لا خلاء الا

القدر الذي فيه العالم وليس وراءه لا خلاء ولا ملاء وعلى التقدير الاخير هل يجوز خلو

شيء من هذا القدر عن الجسم حتى يوجد في العالم جسمان لا يتماسان ولا يوجد بينهما جسم يماسهما

وهذا النوع المسمى بالخلاء هو المسمى بالبعد القائلون به اصحاب الخلاء او لا يجوز حتى لا يكون

في العالم جسمان لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما فذهب الى كل طائفة والفرقتين من ذهب

من يقول انه امتداد لا يخلو عن جسم المستلزم لتداخل البعدين ومذهب الذاهبين الى

ان لا خلاء ان اصحاب هذا الراي يرون ان بين طرفي الطاس مثلا بعدا يملاه بعد الماء

وانه بحيث لو خرج الماء منه ولم يدخل في ذلك الاناء جسم اخر اما هواء او غيره لبقي

البعد بين جوانب الاناء فارغا لكن خروج الجسم عنه من غير ان يخلفه جسم اخر هو عند

هؤلاء محال واما من لا يرى ان للخلاء وجودا او لا تحققا فانه لا يقول ان بين

طرفي الاناء بعدا مغايرا لبعد الجسم الذي في ذلك الاناء فهذا هو الفرق ولا

نزاع للحكيم مع القائل بانه لا شيء وراء العالم خلاء لا يتناهى لان معنى كلامه

ان وراء العالم لا شيء ولا شيء لا يكون له نهاية والحكيم يسلم ان وراءه شيء

والحكيم ليسلم ان ليس وراءه شئ والامع نقول انه لاشئ لايجوز خلوه من الجسم لانه
اذا المتصور فطورين طرفي الاتصال مما يلي الجسم الذي في ذلك الاناء هل
شيئين لم يملأه جسم فلا خلاف فكانهم قالوا الوتحرك جسم ولم ينتقل الى حيثه جسم
اخر كان فيه شئ وهو صحيح وقد اعترفوا ان هذا الخلو لا يتصور فلا نزاع ولا مع
القائل بانه مقدار مطلقا لانهم اذا قالوا انه امتداد قايم بنفسه فقد اعترفوا
بجوهريته وانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قاعية وهو مقصود بالاشارة
فيكون جسما اذ المفهوم من الجسم عندنا ما ذكرنا وهو مسلم في الخلاء فيكون جسما فان لم
يسمه الاثنا فلا مشاحة معه اذ النزاع انما هو في المعنى لا في اللفظ وعلى هذا
ان كان نزاع لا يكون في الخلاء بل انما هو في وجوب تناهي الابعاد من حيث انتهو
وراء العالم امتداد غير متناهي او امتناع تداخل الاجسام لتجويزهم تداخل بعدي
الخلاء والجسم الذي فيه اولى وم الهيولى لكل ذي ابعاد ثلثة قايمة اي الجسم
او لبعض الاجسام وهو الخلاء بتفسيرهم فثبت هولاء كما ثبت في الكواكب والافلاك
وقبل الاثبات على تفسيره بجوهر انه جوهر قابل للابعاد مقصود بالاشارة كالخلاء
بهذا التفسير فيكون النزاع في انه هل يجوز خلو الاجسام عن المادة ام لا لا في الخلاء نفي النزاع
مع من يقول انه لا شئ يجوز خلوه عن الجسم فلا انحط النزاع في البعد المفطور وكانه ذكر
كون ذلك البعد جسما على مذهب الاقدمين واضحا اذ كل ذي ابعاد قايمة قايم لا في
مادة جسم طبيعي عندهم دون مذهب المحدثين اذ ليس كل ذي كذا جسم طبيعي عندهم
قال وانا علمنا ان الجسم ليس في المقدار يعني من الهيولى والصورة على ما هو راي المشائين بل هو — ما يرد على
نفس المقدار ذي الابعاد على ما هو راي الاقدمين فلا يمكن ان يكون ما بين الاجسام

خاليا
اي خلاء مفطورا سواء اعتقد انه عدم او امتداد كما قيل للزوم كونه جسما اما الاول فلقوله
اذ العدم الذي يفرض بين الاجسام له مقدار في جميع الاقطار فان ما يتسع بجسم يفضل على ما
هو اصغر منه لا فله طول وعرض وعمق وهو مقصود بالاشارة فيكون جسما الاعدما الخلى
واما على الثاني فواضح لانه جوهرية ذلك الامتداد حصول من قيامه بنفسه وما في قبول الجسم
ما خوذ في تعريف الخلاء واذا وجد ما يبطل الجسم في الامتداد المذكور كان جسما الاعرض كما
يوهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون للتباعد للجسم الذي يحيط بالخلاء لا للخلاء نفسه قلنا البطلانه لان
القطر الاخذ من اعلى زاويه حائط الى اسفل الزاويه الى ما يقابلها من الحائط المقابل لا في
اللذين سوطهما الخلاء ليس في ابعاد الجسم المفروض فيه ما يساويه ولا ابطل كون البعد متداد
للقطر عدما ارادوا ان يبطل كونه امتدادا كما ذكره فقال ثم اذا حصل في الخلاء اي المفسر بالامتداد
جسم فيه الابعاد اي ابعاد الجسم والخلاء بعدا واحدا وتداخل بحيث يلتقي كل واحد كل الاخر
حتى يصير مقدار مجموعهما كمقدار احدهما من غير زيادة عليه الشبه وهو صحيح فان كل عاقل
يعلم ببداهة العقل ان عشر اذرع وعشر اذرع مثلا لا بد وان يكون مجموعهما عشرين
ذراعا واليه اشار بقوله وكيف لا يستحيل ان يجتمع مقداران ولا يكون مجموع
الاثنين اكبر من احدهما اي ازيد من جهة القدر وفي بعض النسخ اكثر من احدهما
اي من جهة العدد والمراد ان للمقدار الواحد له اعتباران اعتبار المقدارية التي
هي من الكم المتصل واعتبار الوحدة التي هي مقومة للكم المنفصل الذي هو
العدد وكما ان البديهة حاكمة ان المقدار الحاصل من مجموع المقدارين ازيد
من المقدار الذي هو لاحدهما فكذلك هي حاكمة ان انضمام المقادير بعضها الى

البعض يحصل به زيادة في الكم المتصل فلا يصير المقداران مقدارا واحدا الا اذا عدم ما
وحصل ثالث وليس ذلك بصيرورة الاثنين واحدا على الحقيقة حكومة ومن الغلط
الواقع بسبب تغير الاصطلاح عند توجه النقض ما قيل ان النفس لا تنعدم اذ ليس فيها
قوة ان تنعدم وفعل ان يبقى لانها موجودة بالفعل وهي وحدانية وهذه الحجة لا
تختص بالنفس بل هي دالة على ان البسيط القابل له كالهيولى والعقل فهو لا ينعدم
وتقريرها في النفس ان كل موجود من شأنه ان يبطل بسبب ما فقبل بطلانه فيه فعل
ان يبقى وقوة ان يبطل وكل شئ يبقى وله قوة ان يبطل فله ايضا قوة ان يبقى
لعدم وجوب بقائه فالنفس لو عدمت بعد وجودها لكان لها هذه الاحوال
الثلث لكن التالي باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي ان النفس واحدة
الذات لبساطتها وهي بالفعل من جهة ذاتها والشئ الواحد لا يكون فعلا
في ذاته وهو بالقوة فلا يكون في النفس البقاء بالفعل وقوتا الثبات والفناء
ولكونها مجردة لا قابل لها قوة بطلان اصلا في ذاتها مع انها بالفعل كان محل الفناء بالقوة
هو محل البقاء بالفعل ولو كان كذلك لاجتمع الوجود في المحل الذي هو النفس عند خروج
الفناء من القوة الى الفعل فيكون موجودة معدومة في حالة واحدة وهو محال واما الثاني
فلانه لا قابل لها لان قوة بطلان البسيط يجب ان يكون في حامل له فيه قوة وجوده وقوة
عدمه كما ان الاعراض والصور لها ذلك الحامل ما هذا ايضا تقرير هذا البرهان على الوجه
في الكتب وتقريره على الوجه المذكور الذي ذكره هو ان النفس لا تنعدم والا لكان
فيها قوة العدم مع انها موجودة بالفعل وليساطتها لو خرج العدم الى الفعل

لزم كونها
موجودة معدومة معا وهو محال فاورد عليهم اي على المشائين والمورد منهم
ان المفارقات حكمتم بانها ممكنة مع انها بالفعل موجودة وممكن الكون ممكن اللاكون
فيه اي في ممكن الكون وهو المفارق قوة ان لا يبقى فالمعقول قوة وجوده
وعدمه مع كونها بسيطة لا قابل لها فبطلت المقدمة القائلة بان كل مجرد لا قابل
لها لا يتصور لها قوة بطلان اجاب بعضهم اي بعض المشائين بان معنى الامكان
في المفارقات هو انها متوقفة على عللها حتى لو فرض عدم العلة انعدمت لا ان
لها قوة العدم في نفسها اي بخلاف ما نحن فيه من الكاينات الفاسدات اذ ليس معنى
الامكان فيها ما ذكرناه في المفارقات لانها يمكن ان تنعدم مع بقاء عللها بسبب
بعض في جوهرها وهذا الاعتذار غير مستقيم فان توقفها على العلة ولزوم
انتفائها من انتفاء العلة انما كان تابعا لامكانها في نفسها وهو الامكان الخاص
الموصوف به جميع الموجودات ما عدا الواجب وهو يقع على جميع الممكنات بمعنى
واحد دائمة او غير دائمة فاسدة كانت او غيرها فكيف نفس الامكان اي في
المفارقات توجد الاشكال بما يتبع الامكان وفي العنصريات يوجد بعد ثبات وبعدمها في
الامكان وتوابعه وهو المراد بقوله بعد الاعتراف بان الواجب تعالى واحد وما سواه
كان من المفارقات او العنصريات ممكن في نفسه وامكانه في نفسه متقدم على وجوبه بغيره
تقدما عقليا وان العقول كلها ممكنة ولا يتحقق الوجوب بذاته الا في واحد من
الفاسدات ثم العواتج اي المجيب على ما نقلناه عنه قال ان الكاينات الفاسدات
تنعدم مع بقاء عللها دون المفارقات واورد هذا الكلام مطلقا و ذلك لا محال
المفا

فان العلة المركبة للكائنات الفاسدات كالعلة اى البسيطة فى المفارقات فيما يرجع
الى الوجوب بوجوب العلة حتى لو دامت العلة المركبة التى للكائنات الفاسدات الدائم
المع لكنها لا تدوم وذلك لقوله والكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد
محلها وانتفاء ما يوجب بطلانها اى من الموانع مع ان استعداد المحل وانتفاء الموانع
مما يتغير ولا يثبت بحال فلا يتصور اى الكائنات الفاسدات الا لانعدام جزء من العلة
لا الفساد يعرض فى وجودها مع بقاء عللها لطريان مانع وذلك لان الوجوب وجود المع
عند وجوب وجود العلة والاصح اى للمجيب ان كان يريد بكل العلة بدله مكمن فى قوله
الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها العلة الفياضة من المفارقات فان الكائنات
مع بقاء عللها المفارقة ولكن انتفاؤها انما يكون لانتفاء بعض الاجزاء الاخرى
للعلة اى البعض الذى هو غير العلة العقلية بخلاف المفارقات فانها لا تركب لها من
الملائم العلة العقلية التى لا يتصور لا مادة لها ولا صورة ولا استعداد ولا محل احتمال
عدمها مع بقاء عللها العقلية بل دامت بدوامها قال فى المحاكمات واصلح ما يجاب
ههنا ان القوة فى الكائنات الفاسدات ليس معناها الامكان الذى هو قسم ضرورى
الوجود والعدم وان كان هذا الامكان بمعنى واحد يقع على الدائم وغيره
بل هذه هى القوة الاستعدادية التى لا تجتمع مع وجود الشئ والامر الدائم
لا يتصور معها استعداد اصلا والى هذا اشار بقوله وكان ينبغى اى للمجيب ان يقول
الامكان اى القوة المذكورة فى حجة بقاء النفس بالقوة القريبة التى هى استعداد
القريب لئلا يتوجه الاشكال اذ لا استعداد للمفارقات لانه لا يجد اصل الامكان

ولا استحقاق الوجود فى المفارقات لدفع الاشكال فانه لا يصح بخلاف ما ذهب اليه
فانه صحيح وليس هذا موضع التطويل فيه بل الغرض التنبيه على جهة الغلط فان
قيل سلم ان المفارقات لا استعداد استعدادى فى المادة المرجحة لوجودها على عدمها
باعتبار ذلك الاستعداد وان كان استعداد وجودها من البدن للمفارقات فى المادة البدن
فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها فى المادة ايضا فيعدمها وان كانت العلة المقتضية لوجودها
باقية كما كانت باقية قبل حدوثها والحاصل انه لم لا يجوز ان يكون البدن محلا لامكان الفناء
كما كان محلا لامكان الحدوث وان كان البدن شرطا فى وجود النفس فيجب انعدام الشرط
عند انعدام الشرط قلنا البدن حيث حصل له المزاج الصالح لتدبير النفس استعد لذلك
المزاج لان يكون له كمال هو جوهر مباين الذات عنه ولا يكون ذلك الجوهر المباين
الذات كالآلة الا ان الكمال فى نفسه موجود اولا والآلة يكون موجودا لغيره
ولا كمال لا له فاذا بطل المزاج الذى به استعداد البدن لان يكون هذا الجوهر
الجوهر المباين لا آلة بطل كونه كمالا له لان الاستعداد المذكور كان شرطا
فى ذلك واذا بطل الشرط بطل المشروط ولا يلزم من بطلان كون ذلك الجوهر
كمالا للبدن بطلان الجوهر فى نفسه فان كون الشئ ليس بموجود لشئ آخر
لا يقتضى بحسب مفهومه ان يكون مسلوب الوجود فى نفسه الا ترى انه يكون الغير
لا يلزمه ان يكون له كون فى نفسه ولا يلزم من الكون كذلك الكون فى نفسه بل
ان اقتضى ذلك اقتضاه لسبب آخر كالعرض فانه يلزم من وجوده لمحله ان يكون فى نفسه
موجودا ويلزم من انتفائه لمحله ان يكون فى ذاته منتفيا لان وجوده وعدمه

فى نفسه هو وجوده وعدمه فى حامله بخلاف الجوهر المباين فانه لا يكفى فى انتفاء
انتفائه عن غيره وان كان يكفى فى ثبوته ثبوته لغيره ولان الشئ ما لم يجب عدمه
عدمه اما لذاته وهو الممتنع او لغيره وهو الممكن لا ينعدم فالنفس لا ينعدم
الا بما يوجب عدمها لكن عدم استعداد البدن لان يكون كالآلة لا يوجب عدمها
فلا ينعدم به وقد مثل البدن بشبكة اقتضى بها وجود النفس من مبدئها المفارق
بعد الوقوع فى الوجود بواسطة الشبكة بل يبقى النفس ببقاء علتها الفياضة لوجودها
ولا مدخل للشبكة عن وجودها عنه فى وقت دون آخر فى ذلك الا انه لا يلزم من كون
شئ له مدخل فى وجود ان يكون لانتفائه مدخل فى انتفائه واعتبر بالآلة النجار
فان لها مدخلا فى وجود الكرسى ويبقى الآلة مع بقاء الكرسى لانها كانت شرط
الحدوث لا شرط البقاء فكذا البدن اذ استعداده شرط حدوث النفس لا شرط بقائها
فاعرفه فانه دقيق نفيس ومن جملة المغالطات اى الحيل المغالطية فى دفع الاشكال
وهو ان الوحدة ان وجب تخصصها باحد الجزئيات فلا توجد لغيره وان امكن
فلحوقها به لعلة فواجب الوجود فى الاتصاف بها يحتاج الى علة فلا يكون
واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته هف وهذا الاشكال لا
يختص بالوحدة بل يوجد فى الطبائع العامة كلها كالوجود ونحوه ممكنا
لذاته هذا امر قولهم ان الوحدة فى واجب الوجود سلبية معناه انه لا ينقسم
ومحض ايجابية وهى مبدأ العدد والعدد شئ وجودى فلذا ميزه وقابل
انه نقول هذه الوحدة التى هى مبدأ العدد يوصف بها البتة واجب الوجود

فانا نقول القيوم واحد وفاتية العقل الاول وثانيه كذا اى العقل الثانى وثالثه
كذا اى العقل الثالث فقد وصفناه بالوحدة التى هى مبدأ العدد اذا اخذناه مع اعداد
الوجود فانه واحد منها فلم ينفع ذلك الاعتذار وتغيير الاصطلاح وهو ان الوحدة
فى الواجب بمعنى وفى الممكن باخر وهذا العذر الواهى هو المراد من المراوغة بل الحق
اى فى الجواب ان يقال هذا الاشكال انما يتوجه فيما اذا كانت الطبيعة التى يعرض لها
العموم لها صورة فى الاعيان ولا يكون لازمة معلومة لكل واحد من الجزئيات كالجسمية
والهيولى التى لها تحقق فى الاعيان فان تخصصها بالمائية او السماوية لو كان لذاتها
ما صح وجود جسمية او هيولى غير متخصصة بذلك النوع او الصورة فلا بد من مخصص علة
التخصص فى الاعيان فان نسبة الجسمية الى جميع لواحقها امكانية ولا مانع من فرض بقاء
جسمية او هيولى وتبدل صور واعراض عليهما اما اذا لم يكن لها صورة فى الاعيان وكانت لازمة
اعتبارية لكل واحد من الجزئيات فلا يكون تخصصها باحدها واجبا ولا لحوقها بها ممكنا
لان الوجوب والامكان من صفات الامور الموجودة فى الاعيان لا الامور الاعتبارية
الموجودة فى الذهن الا ترى ان الجوهر والعرض يلزمهما امكان الوجود ولا يقتضى
طبيعة امكان الوجود تخصصا باحد جزئيات الجواهر والاعراض ولا كون لحوقها
به ممكنا بل هو لازم اعتبارى لكل واحد ويجوز ان يكون لازم امرين مختلفين
فى الحقيقة واحدا بالنوع فهذا هو الجواب الصحيح من هذا الاشكال واما الخاص فهو ان الوحدة
صفة عقلية لا عينية كما ذكرنا انها من الاعتبارات العقلية وكونها كذلك لا يفتقر فى تخصصها الى علة
بل هى لازمة لكل ماهية اعتبرها العقل فنقسمه حكومة ومن الغلط الواقع بسبب اخذ مثال

الشئ مكان الشئ ما يقع من اخذ مثال

وحقيقتها تطلق ما اقول وهو انه ذهب الى ان لكل نوع من الانواع الجسمية في عالم الجسم الا في عالم
هو صورة بسيطة نورية قائمة بذاتها الا في اين بل هي في التحقيق الحقائق لانها كالارواح للصور
النوعية الجسمانية وهي كاصنام لها لانها الى ظلال وشبح منها للطافة تلك وكثافة هذه ومثل
الصور النوعية هي المسماة بالمثل وانما سميت بها لانه لا بد ان من شان المثال ان يكون اخفى من الممثل
وهي اخفى من الصور الجسمانية بالنسبة الينا ولو نظر الى ان ما شان المثال ان يكون اضعف من الممثل
كامثلة الانواع الجوهرية في الذهن لانها اضعف من تلك الانواع لقيام الانواع بذاتها وامثلتها
بالذهن كانت الصور النوعية المنطبعة امثلة للصور النورية كما ان الصور الذهنية امثلة للصور
المنطبعة وكان هذا اولى لان هذا النسبة الى ما في نفس الامر وذلك بالنسبة الينا ولكن لا نزاع في
التسميات ولا مشاحة في الاصطلاحات واما تقرير شبهة للتابعين فهو ان الصور التي في النفس
والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شيء منها كما في الجسم
في المحل لان حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها فاذا افتقر شيء من شانها
الى المحل كالصور النوعية المنطبعة فالحقيقة نفسها استدعاء المحل فلا يستغني شيء منها
عن المحل كالمثل الافلاطونية فيقول لهم قائل الستم اعترفتم بان صور الجوهر تحصل في
الذهن وهي عرض حتى قلتم ان الشيء له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان فاذا
جاز ان يحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض جاز ان يكون في العالم العقلي
الماهيات قائمة بذاتها لان الحقائق النورية الاصلية لها كمالية وتمامية في ذاتها
يقتضي الاستغناء عن القيام بالغير لانها السبب كمال الغير فيقوم بسوابها اصنام في
هذا العالم لا تقوم بذاتها لنقصانها من حيث كونها اظلال الحقائق النورية
ولقوله فانها كمال لغيرها وهو الاجسام المنطبعة هي فيها وليس لها كمال الماهيات

العقلية كما ان مثل الماهيات الخارجية في الذهن من الجواهر كالاجسام والنفوس والعقول
تحصل في الذهن ولكن قائمة بذاتها لانها كمال او صفة للذهن وليس لها الا في الاستقلال
ما للماهيات الخارجية حتى تقوم بذاتها فلا يلزم ان يطرد حكم الشيء وهو قيام للماهيات
الجوهرية الخارجية عن الذهن بذاته في مثاله وهو الصور الذهنية الجوهرية لقيامها
بالذهن وكما انه لم يلزم ذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشيء وهو قيام الصور النوعية النورية
بذاتها في مثالها وهو الصورة المنطبعة لقيامها بالاجسام هذا على تقرير كون المنطبعة
مثال المجرد اما اذا كان بالعكس على ما يدل عليه تسمية المجرد بالمثل قلنا كذلك لا يلزم
ان يطرد حكم الشيء وهو قيام المنطبعة بالغير في مثاله وهو الصور النورية لقيامها
بالذات وهذا هو المراد وان كان المثال في الصور الذهنية اضعف عن المثل وفي
المثل الافلاطوني بالعكس لكن الغرض يحصل من حيث انه لا يلزم ان يطرد حكم المثال
في الممثل ثم اني بعد الاتكال يلزم ان يكون بعض شيء ما ماهيته مفتقرا الى
المحل دون البعض ذهبتم الى ما يلزمكم الاعتراف به وذلك لانكم حكمتم بان
الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره وهو في واجب الوجود بنفسه
وفي غيره عارض له زائد على الماهية فيقول لكم القائل استغناء الوجود عن الماهية
بنفسها ان كان لنفس الوجود فليكن في الجميع كذا وان كان لامر زائد اي على
الوجود في واجب الوجود فهو يخالف قواعدكم اذ ليس ثمه الا الوجود البحت
ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود لتركبه من الوجود والامر الزائد عليه الاستغناء
ذلك الوجود عن ماهية ينضاف اليها وقد يختلف فيه وليس اي استغنا الوجود المحض

الواجب عن ماهية تقوم بها لكونه اي لكون الموجود غير معلول فانه عدم احتياجه
الى علة التي تقتضيه عن ماهية تقوم بها امكان لكونه واجبا غير ممكن والوجوب
لا يجوز ان يفسر لعلة اي بالاستغناء عنها حتى يجوز معنى كونه واجبا الى كونه
غير معلول فيصح تعليل استغنائه بكونه غير معلول وانما لا يجوز لان الوجوب علة الاستغناء
على ما قال الغانر انما استغنى عن العلة لوجوبه والعلة لا تفسر بالمعلول ثم اي بعد بيان
ان الاستغناء ليس لنفس الوجود ولا الوجوب ولا لكونه غير معلول لو ذهبتم الى انه
لوجوبه قلنا وجوبه ان زاد على وجوده فقد تكثر اي وجوده والتكثر ممتنع
في حقه كما تقرر وعاد الكلام في وجوبه الزائد على الوجود الذي هو صفة للموجود
وان كان تابعا للموجود من حيث هو موجود لا بما فيكون كذا في جميع الموجودات
والا يكون اي وجوبه لعلة وهو محال في الواجب لذاته وان كان لنفس الوجود
فالاشكال متوجه في ان استغنائه ان كان لنفس الوجود ففي الجميع ينبغي ان
يكون كذا فان قال ان وجوبه كالية وتماميته وتأكده وكما ان كون هذا الشيء
اشد سوادية من غيره ليس لامر زائد على الاسودية بل الكمال في نفس السواد غير زائد
عليه فكذا الوجود الواجب عن الوجود الممكن لتأكده وتماميته فقد
اعترف ههنا يجوز ان يكون للماهيات تمامية بذاتها تستغني عن المحل ونقص
محوج اليه كما في الوجود الواجب وغيره فليعترف بمثله فيما نحن فيه حتى يكون
للصور النورية اي المثل الافلاطونية تمامية في ذاتها تستغني عن المحل وللصور
الصنمية نقص محوج اليه من غير لزوم اشكال قاعدة يجوز ان يكون للشيء المعنى

اي البسيط علة مركبة من اجزاء كبعض العقول الصادر عن جملة منها على ما سيلي عليه والخطاء
من منع ان يكون لعلة الشيء اي البسيط اجزاء مستدلا بانه الحكم اي الشيء اذا كان وحدانيا
اما ان يستند بكليته الى كل واحد وهو محال اذ ما يثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالاخر
او لا يكون لا احد منها الى الشيء منها بمعنى لكل واحد منها بانفراده اثر فيه بوجه فليس اي كل
واحد منهما بعض للعلة اذ ليس لكليهما اثر في العلة غير مجموعهما او كان لكل واحد منهما
اي في الشيء منه اثر فهو مركب لا وحداني والغلط فيه انما نشاء من ظنه انه اذا لم يكن
لكل واحد منهما اي منفردا فيه اثر اي بوجه فلا يكون كل واحد جزءا اي من العلة
وذلك لا يبقى البطلان فان جزء العلة للشيء الوحداني لا اثر له اي بوجه بنفسه
اي منفردا عن الاخر فيما يتعلق بذات الشيء وفي الشيء لا اثر لها بنفسها فكان
الجزء الكسي التانيث من الاضافة الى العلة بل المجموع له اثر واحد لا ان لكل واحد فيه
اثرا اي بانفراده فليس لكل واحد اثر ولا يلزم من ذلك ان لا يكون للمجموع اثر
لقوله ولا يلزم حكم كل واحد على المجموع الا ترى انه لا يلزم من كون كل من الاجزاء
العشرة غير ممكن ان يكون العشرة كذلك بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني
وكما ان جزء العلة التي هي ذات اجزاء مختلفة الحقيقة لا تستقل باقتضاء المعلول
ولا يلزم ان يقتضي جزء المعلول فكذلك الاجزاء التي تكون من نوع واحد اي التي تكون غير
مختلفة الحقيقة لا تستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان لا يكون المجموع مستقلا
باقتضائه فانه اذا احدث الف من الناس مثلا الانتقال حركة مضبوطة بابعادها
ومسافتها ولكن حركوه في ساعة مقدارها عشرا فرسخ مثلا لا يلزم ان يقدر واحد

انه منهم على تحريك تلك الثقيل جزء من تلك الحركة هو حصته منها بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا وانما المرتقين على تحريكه بالانفراد مع تاثيره عند الانضمام الى الباقي علم منه ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وانه لا يلزم من كونه كذلك عند الانفراد ان يكون كذلك عند الاجتماع وذهب بعض المعاصرين من الافاضل الى المذهب المرجوح مستدلا عليه بما حظي في قائله في هذه القاعدة مع ادنى تغيير هو الذي اظهر وسود المنع عليه قائلا لا يجوز صدور البسيط من المركب لانه ان استقل واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول لا في كله لانه خلاف المفروض كانه مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشيء منها تاثير في شيء منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زايد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود والا لزم التسلسل في صدور عن المركب ان كان بسيطا في صدور البسيط عند ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبا لوجوب حدوث شيء من اجزائها والا لجاز انتفاؤها وانتهائها ولزم التسلسل الممتنع لجواز تركيبها من امرين كتركيبه من امرين علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركيبها من امرين قديم وحادث ويكون الحادث منهما شرطا للعدم بعد وجوده في وجود الحادث المعلول من العلة القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع اذن امور موجودة معا لها ترتب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال

ايضا والاكان صدور الحادث وفي وقت دون وقت ... غير ممكن ... بجواز ترجح المرجوح وهذا ... ظ

ويلزم منه ان يكون كل حادث مركبا والا كانت علته بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس الذي هو الغرض الاصلي من هذه المباحث حاصل كلامه وهو منقوض تفصيلا واجمالا ومعارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه بالعلية يجوز ان يكون له تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض لان المفروض عدم استقلال الجزء بالتاثير وانما يخالفه الاستقلال بالتاثير وانما يخالفه الاستقلال بالتاثير او يلزم منه لا التاثير في كل المعلول لانه ليس الاستقلال والا لما وجد لجواز ان يوثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق في المثال المذكور لتحريك الثقيل هذا ان كان المراد من التاثير في قوله وان كان له تاثير مطلق التاثير على ما يشعر به قوله تاثير وان كان المراد منه التاثير المستقل على ما يدل عليه قوله في شيء منه لا في كله لانه خلاف الفرض اذ المخالف للفرض هو التاثير المستقل في الكل لا لمطلق التاثير فيه فنسلم هذه المقدمة ونقول لا نم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زايد هو العلة بقيت مثل ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر زايد هو العلة انتفاء امر زايد هو شرط تاثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا يبقى الاجزاء مثل ما كانت ولا الكل غير موثر بل يكون موثرا بحصول شرط تاثيره واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصوري من كل حادث مركب حادث لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المطلوب وان كان مركبا عاد الكلام ولا يتم لاستحالة لا نهاية اجزاء الشيء بل ينتهي الى ما هو البسيط وانما كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره تم لزم من بساطته علته ومن حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان نقول

ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فهو معارض بما يدل على جوازه لانه اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع لما عرفته وهذه الفوائد كلها من نتايج طبع من نوح الكتاب كرم ادام الله ظلاله وكثر في الملوك الافاضل مثله واذا بطل امتناع صدور البسيط عن المركب بطل جميع ما ابتنى عليه من قدم النفس لان القدح في الاصل يسري الى الفرع والغرض من ايراده انه لا اعتراف لصحتهما كان منشأ بحثه الى دعوى امتناع صدور البسيط عن المركب وبالغ عليه حتى ادعاها لمنفرد وقال انى ما سبقت اليهما وهو ما قيل ومن المحتمل انه لا انتهى ومع الكساد نجات فيه ويرق وما يقال ان الجسم اذا كان عديم الميل ولتكن ا لا يقبل الحركة قسرا فانه ان قبلها فرض ان قوة ما حركته زمانا ومسافة ولتكن في ساعة عشرة اذرع وحركت ذا ميل ولتكن ب في مثل تلك المسافة فلا بد ان يكون تحريكه اي تحريك عديم الميل في زمان اقصر اي من زمان تحريك ذي الميل ولتكن ساعتين والا كانت الحركة مع العائق كهي لا معه فنفرض جسما اخر ينقص ميله عن ميل ذي الميل المذكور ولتكن ج وميله نصف ميل ب فيجب ان يتحرك ج بمثل تلك القوة مثل مسافة وهي الاذرع العشر فلا شك انه ينقص زمان حركته اي زمان حركة ب بقدر نقصان ميله اي النصف لان نسبة الزمانين كنسبة الميلين فيكون زمان ج ساعة كزمان عديم الميل فتساوى حركته وحركة عديم الميل لقطع كل منهما عشرة اذرع في ساعة وهو محال لاستحالة ان تكون الحركة مع العائق كهي لا معه لانا نقول لا نم وجود ميلين على النسبة المذكورة لجواز ان يكون للميل

حد لا يتجاوزه سلمناه لكن الحركة من حيث هي حركة تستدعي من جهة الميل قدرا اخر منه وانه ذلك فلا يلزم ان يكون نسبة الزمانين كنسبة الميلين سلمناه لكن المحال انما لزم من مجموع الامور المفروضة لا من وجود عديم الميل سلمنا لكن الحجة بعد تسليم ما فيها انما تدل على وجود عائق عن الحركة الطبيعية فلم قلتم انه الميل فان العائق اعم ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص سلمناه لكن الميل اذا ضعف جدا لم يكن له تاثير البتة فكان وجوده كعدمه وتمام تقريره انه لا يلزم ان يكون تاثير الجزء من تاثير الكل فان عشرة رجال اذا رفعوا حجرا مسافة عشرة اذرع مثلا لا يلزم ان يرفعه واحد منهم ذراعا بل قد لا يحركه حتى يكون وجوده منفردا بالنسبة الى رفعه كعدمه لان تاثيره مشروط بالانضمام لذلك الميل القوي اذا كان موثرا في الممانعة فلا يلزم ان يكون لجزء لا يوثر في تلك الممانعة جزء من ممانعة الكل وعلى هذا فاذا اقتضى الميل القوي زمانا لا يلزم ان يقتضي الضعيف زمانا نسبته الى زمان القوي كنسبة الضعيف الى القوي لجواز ان يكون تاثير الضعيف في ممانعته ما يمانعه الكل مشروطا بانضمامه الى ما زاد عليه في القوي وبدون الانضمام يكون في حكم عديم الميل كما سبق في المثال والى هذا اشار بقوله فلقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الميل الضعيف الذي هو جزء لميل اخر ولا نسبة له الى كله معتبرة للتقدير ما ما يمانعه الكل فيكون في حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور في تحريك الثقيل لانا نجيب عن الاول ان ميل نصف الجسم نصف ميل كله وكان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا ان يكون لمانع خارج عن طبيعة الجسمية فكذلك الميل في تنقيصه وازدياده وعن الثاني

بان الحركة من حيث هي حركة وان كانت مفتقرة الى الزمان الا انه لا تقتضي بذلك الزمان الا
لمخصص للزمان فان الحركة المطلقة تستدعي زمانا مطلقا والحركة المعينة تستدعي زمانا معينا
فالمخصص للحركة هو المخصص للزمان فاذا فرض التساوي فيما عدا الميل لم يبق
مخصص للزمان والميل وعن الثالث ان كل واحد من تلك الملاء وض انا كان واقعا
فليس المحح الا من فرض عليه الميل وعن الرابع ان التقدير فرض التساوي فيما عدا الميل فلم
يبق للتفاوت في الزمان الا سبب الميل وعن الخامس ان في مقاومة الميل بعض المثال
نظر لان الميل لا معنى له الا المدافعة والمخالفة معه فحيث لا مدافعة ولا ممانعة
فلا ميل والتقدير وجود ميل وان كان ضعيفا وانما كان يصح اجراء الميل في
هذا المثال لو كانت المدافعة والممانعة من ذاتيته لان يكون هو هي بعينها
ويمكن ان يزال عنه النظر بانه حيث لا مدافعة ولا ممانعة في نفس الامر فلا ميل
لا حيث لا مدافعة ولا ممانعة محسوسة فانه قد لا يحس مع وجوده لضعفه
كما في ونحوها واذا لم يحس القاسر المجاذب كان وجوده كعدمه بالنسبة اليه
وفيه المكم ولما نقض الحجة تفصيلا منع المقدمة اراد ان ينقضها اجمالا
بانها لو صحت لزم ان يكون للافلاك ميل جسماني في النفسانية الحادث من نفوسها
لان الحجة عامة لجميع الاجسام فيصدق على الافلاك من حيث الجسمية ان لها ميلا
معاوقا للميل النفساني فقال والعجب ان هذه الحجة توجب لله فلاك والعناصر ميلا طبيعيا
للاجرامها غير ما يحدث من نفوسها وبطلان المقدم يعرف من بطلان التالي وذلك
لقوله والمتدرسة اوضاعه متساوية اذ ليس بعض الاوضاع الممكنة لها اولى به

من غيره من باقي واذا تساوت الاوضاع تساوت ميول اجرامها اليها ولا مدافعة عند التساوي
واذا لا مدافعة فلا ميل اذ لا معنى للميل الا المدافعة ولهذا قال فلا تقتضي استحقاق
جانب ولا ميل الا من معين والحاصل انه صحت الحجة لكان للافلاك ميل جسماني ولكان
لها ميل جسماني ما تفاوتت اوضاعه لما بينا انها اذا كانت متساوية ولا يكون لها ميل
جسماني لكن الاوضاع متساوية فالحجة باطلة ولا يجوز ان يكون للشيء الشخصي كالحرارة
المعينة مثلا علتان اي تامتان مستقلتان بالتاثير فانه ان كان لكل واحدة مدخل
في وجوده فكل واحدة جزء للعلة لا علة تامة وان لم يكن لاحدهما اي فقط مدخل
فالعلة احدهما والا لزم الحال اي الكلي يجوز ان يكون له علل لا بمعنى ان الحرارة الكلية توجد
في الاعيان من علل لاستحالة وقوع الكلي لا بمعنى ان الموجود في الاعيان الذي لا بد
وان يكون جزئيا له علل لما عرفت من استحالة التوارد بل بمعنى ان واحدا من تلك العلل لا بعينه
لوقوع جزئيات الكلي الذي يتوقف عليه بخصوصه بل يقع بعض جزئياته بهذا وبعضها بذاك
كالحرارة مثلا اي الكلية فانها قد توجد بها مجاورة جسم حار كالنار مثلا وقد يوجدها الشعاع
والحركة ومن الجواز ان يكون للاشياء الكثيرة لازم واحد بالنوع وههنا احكام
في بعض الادراكات نذكرها لانها ينتفع بها فيما بعد من الابحاث العقلية المهمة
للمثالهين من الحكماء حكومة ظن بعض الناس اي من الحكماء ان الشعاع
لطيف نوراني ينفصل عن المضيء فيتصل بالمستضيء ومعه حرارة لازمة وهي
تخيفه وذلك باطل اذ لو كان جسما لكان اذا ستر الكرة اي يختفه لئلا يقال انه
يجح فيل الستر لو كان بالتدريج ما كان يضيء بعده نقص لانه بالكلية

يشاهد اما ساكنا او متحركا لامتناع بطلان جوهر قائم بذاته وبطلان اضافة
له عارضة الى الغير والا لكان مرصدا صبغا بما بين الشمس بينه وعدمها الحالة
وهو يرى بطلان البطلان فان قيل يقبض اي في البيت بعد ستر الكرة اجسام صغار ذوات
ضوء فهي فسائم اي القابل يجعل الجواب انه جسمها عرض ضوئها ويلزم منه كونه كيفية تحدث
من المضيء في القابل بلا انتقال منه ان الشعاع ليس بجسم ولانه لو كان جسما لكان انعكاسه
من الصلب اولى مما كان من الرطب كالمياه لان انعكاس الكرة المضروبة في الحائط
الصلب اشد مما يكون من الماء والوجود بخلافه لان انعكاس الشعاع من البنا
اشد من الجبال ولقصر جرم الشمس اذا قعا الى الجسم الشماسي يسيرا الى ان ينفى
ويحصل في ادوار الغير المتناهية لتناهي جرمها وما يصل اي الشعاع الاعلى زوايا
قائمة وعلى جهة واحدة لان الحركة للاجسام الهابطة انما تكون الى جهة المركز
على سمت مستقيم يقوم عمودا على السطح الذي يماس الكرة الارض على مسقط ذلك
العمود على ما عرف بالتجربة لكونه اقرب الطرق الى المركز لا على ما يرى على جهات
مختلفة وعلى خطوط غير قائمة فان جسما واحدا بالطبع لا ينحرك الى الجهات
مختلفة مع ان ضوء المصباح يتحرك اليها فيضيء ارض البيت وجدرانه وسقفه
ولينا لم اضوء سراج كتبه حتى صار غلظا اذا عمق وكلما ازداد المضيء ازداد
عمقه وليس كذا اذ لو ازداد عمقه لكان امنع لما وراءه عن الرؤية لان الضوء
مبصر وكل مبصر جسم يصح ان يبصر في ابصار ما وراءه للزوم كونه كثيفا الا
رؤية الكثيف لكن النور كلما كان اقوى كان ما وراءه اظهر للبصر واذا بطل

جسمية الشعاع فليس ما ينتقل عن الشمس من محل الى محل كعرضها من الجهات الى محل كالمستيرات بل هو
اي عرض يحصل في الاجسام عند المقابلة التي يتوسط جسم شفاف كالهواء والماء وغيرهما من البسائط
والمفيض لهذه الهيئة المسماة بالشعاع وكذا غيرها من المدركات الحسية من المسموعة والذوقية
والمشمومة والملموسة وكذا الصور المتخيلة هو العقل المفارق فان جميعها انما يحصل
في الشمس ونحوها ان واهب الصور والالات والشروط التي تحصل عندها الادراكات هي معدات الاشياء
لفيضان الصور علينا ولو لا القصور البشري لما احتجنا في الادراك الى توسيط هذه الا
بل كانت تفيض الصور والهيئات بدون الا هاهنا كما هو الحال في النفوس الفلكية واذا
كان عرضا فلا ينتقل اي من محل الى محل لاستحالة الانتقال على الاعراض بل يحدث
فيما يقابل الشمس ابتداء لا انتقالا وعلتها اي وعلة هذه الهيئة وهي المحدث لما عرفت
انها الا الفاعلية لانه واهب الصور ولا القابلية لانها الاجرام المستنيرة وهذه الاجرام
كالمرايا لكونها مظاهر لوجودات تلك الاشعة النورية الجسمية لظهورها على سطوحها
كما كانت المرايا مظاهر لوجود الاشباح المقابلة لها من العقل المفارق ايضا وملاقاتها
اذ لو كانت حصول الاشعة من النيرات الكوكبية وغيرها زمانيا لكان اذا اشرقت
الشمس من المشرق لم يستضئ الارض الابعد زمان فظهر ان حصول الاشعة الجسمانية
ليس بانتقال شيء من النيرات ولا في زمان واعز حصول الاشعة العقلية في كونه
ليس بانتقال ولا بانفصال ولا برهان ولكن هذا على ذكرك فانك ستنتفع به
في قسم الانوار الالهية ان العلة المعدة للشعاع هي المضيء بواسطة جسم شفاف
كالهواء على معنى ان حصولها للمضيء علة معدة لحصولها في المتضيء بالواسطة

المذكورة والضوء والنور والشعاع اي عبارة عنه كما هو محسوس لها ما ينفي
وظن ان الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذي هو الاسود غير سواد بل اسواد
الاسود وبرق الازرق مصمتها من الشعاع الحاصل من البريق واختلاف الالوان
باختلاف استعدادات القوابل واحتجوا عليه بانه قالوا الالوان معدومة في الظلمة
لانا ما نراها فيها وعدم الرؤية اما ان يكون لكونها معدومة في نفسها ولان
الظلمة ساترة وعائقة من الابصار وليس اي عدم الرؤية ان اي لان فانه ليس
الجو بخلاف من ان وانه قياسا الظلمة ساترة فانها عدمية على ما بين اي من انها عدم الضوء
عما من شانه ان يستضئ على ما هو اي المشائين او عدم الضوء فحسب على ما هو اي
الاقدمين والعدم ليس لا يستر شيئا ولا يحجبه عن الابصار والا لما كان من قعد غاد
مظلم وفي خارجه جسم فيصح ان تكون معدومة وهو ليس شيئا لجواز ان يكون
عدم رؤية الالوان لانتفاء شرط رؤيتها لان شرط المرئي ان يكون مضيئا لذاته
او لغيره فالضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده والا لتوقف وجوده على وجود
الضوء المتوقف على وجود اللون لان الشفاف غير قابل للضوء وهو دور باطل لانه
وقف تقدم لا وقف معية كما في المتضايفين وليست الالوان الا الكيفيات الظاهرة
لحاسة البصر والشعاع كالية لظهورها للامر زايد على اللونية فاذا لم يظهر للبصر في الظلمة
فلا يكون موجودة فيها وان لم توجد في الظلمة وحدث في الشعاع فاللونية نفس الشعاع
قلنا قائل ان يقول لهم انا سلم لكم ان الالوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة لانه لم
ان يكون نفس الشعاع وانما قال انا سلم لانه في معرض المنع لا انا لا نم انها غير موجودة

فيها لم لا يجوز وجودها ورؤيتها لانتفاء شرط الرؤية قال الشعاع شرط ظهور اللون ولا نم لا نفسه
وليس تلازم الاشيا كظهور اللون مع الشعاع او نحو ذلك توقف الاشيا بعضها على بعض
كالظهور على الشعاع يلزم منه اتحاد الحقايق والا لزم في كل متلازمين وفي كل شرط
ومشروط وله ايضا ان يقول لم يوجد ظهورها وانه قبل الظهور بالفعل حقيقة اللون نفسه
ونقول ان الشي قد يكون ملونا ولا يكون ظاهرا بالفعل اما لعدم حضور ناظر او لاختلال
الة البصر او لعدم القصر(؟) او نحو ذلك وانه ظهور اللون للبصر عند عدم المانع امر زايد على
في مفهوم اللون مقوما له فلا حصول لشي من الالوان في الظلمة لانا ما نراها مع ان الظلمة
ليست مانعة لما عرفت وان لم يوجد كذلك لم يلزم منه الا ان الضوء شرط في صحة كونه مرئيا لا
في تحققه في نفسه وهذا هو الاولى بل الواجب وما يدل على ان الشعاع غير اللون اما
ان يوخذ عبارة عن نفس الظهور اي للبصر او عن الظهور على جهة خاصة اي من سواد او بياض
او نحوهما من الالوان لا يمكن ان يوخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر فان الضوء كالشمس
ونحوها من الكواكب وغيرها ليس بمعنى اللون وهو ظاهر وكذا الضوء اذا وقع على بعض الاشياء
السود الصقيلة كالسبج وهي حجارة سود يضرب بها المثل في السواد بسبب لونها والظهور
متحقق بالضوء وان اخذ اللون على انه مجموع الظهور اي للبصر بلا مع تحقق تخصص اي سواد
او بياض فاما ان يكون نسبة الظهور الى السواد والبياض كنسبة اللونية اليهما في ان الظهور
لا يرتفع في الاعيان على نفي السواد كما ذكرنا في اللونية اي مع انها لا تزيد على نفي السواد
في الاعيان بل في الاعيان الا السواد والبياض والظهور محمول على عقلي فلا يكون
ظهور البياض في الاعيان الا هو فالاتم بياضا ينبغي ان يكون اتم ظهورا وكذا الاتم

سوادا وليس كذا فانا اذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج في الظل ندرك مشاهدة ان الثلج
اتم بياضا من العاج وان العاج الذي هو في الشعاع اضوء وانور من الثلج الذي هو في الظل
فدل على ان الابيضية غير الانورية واللون غير النور وكذا الاتم سوادا اذا وضعناه في الظل
والانقص في الشعاع كان الانقص انور والاشد سوادا انقص نورا ويدل ايضا على ان
الاسودية غير الانورية واللون غير النور فان قيل الاتم بياضا وسوادا انما يكون اتم ظهورا
لو لم يعارضهما معارض وهنا المدعي والاتم من الحكم ما اذا عارضهما شي كما في المثالين
من الظل الذي لا يخلو عن ظلمة فلا يلزم للمدعي ولهذا امنى(؟) ولعل ضة(؟) الظل اشار
بقوله وليس ذلك لاجل التمايز بين الانورية وبين الاسودية والابيضية من الظلمة اي من
جهة الظلمة وكونها سببا له لاعتبار كونه في الظل وهو لا يخلو عنها قلنا ذلك التمايز
واقع في الشعاع ايضا فانا اذا نقلنا السواد الاتم الى الشعاع والانقص الى الظل يصير الاتم
اي سوادا انور مع بقاء اشديته اي في السواد وكذا لو نقلنا الاتم بياضا الى الشعاع
يصير انور مع بقاء اشديته في البياض ولما بقيت شدة السوادية والبياضية مع الانورية
تمايزت عنهما ودل على ان الابيضية والاسودية غير الانورية واللون غير النور واما ان يكون
الظهور اي ظهور السواد والبياض للبصر في الاعيان اي في الخارج شيئا اخر غير السواد والبياض
في المطلوب فتبقى(؟) ما ذكرنا ان الشعاع غير اللون وان لم يتحقق اللون اي ظهوره لا وجوده دونه
اي دون الشعاع لانه شرط ظهوره كما عرفت وهذا هو الحق في هذه المسئلة وليس هذه المسئلة
وهي ان الشعاع غير اللون من مهمات ما اي في المباحث الحكمية ولو كان مهما فيها وهو ان الشعاع عين اللون
ما كان يضرنا اذ لا يبتنى عليها مسئلة مهمة حكومة على بعض الناس وهم ارباب العلوم
الرياضية سيما اصحاب المناظر منها ان الابصار انما هو بخروج شعاع من العين بل في المبصرات

فيحصل عند الملاقاة الابصار وهو بحكم لان هذا الشعاع اما ان يكون عرضا او جسما فان
كان هذا الشعاع عرضا فكيف ينتقل لاستحالة الانتقال على من محل الى اخر وان كان جسما فان
كان تحركه بالارادة كان لنا قبضه اي قبض الشعاع البارز من العين بلا ابصار مع التحديق شيئا
من الاشياء لا من المغمض ولا من المستضي لانقباض الشعاع البارز لاجل استحالة ان يكون
الارادة له والا لكان حصولنا اذا اشعروا بها وكان الادراك له لا لنا وليس كذلك
وان كان تحركه بالطبع فما تحرك الى جهات مختلفة بل الى جهة واحدة كالعنصريات وكان
نفوذه في المايعات التي لها الوان كالخل والماء الورد والدهن اولى من نفوذه في الزجاجات
الصافية وذلك لكون النفوذ في المايعات اللينة اسهل مما في الزجاجات الصلبة لكنه
ليس اولى للناظر ما في الزجاجات دون ما في المايعات الملونة لمنع لونها عن رؤية ما
فيها ولهذا او فرضها ملونة لكنه نفي التالي اذ لو كانت صافية غير ملونة
لمنع لونها عن رؤية ما فيها ولهذا ان فرضها ملونة لا يمكن رؤية ما فيها وكان
نفوذه في الخزف ايضا اولى من الزجاج لان مسامه الخزف اكثر من مسام الزجاج
ولما شوهد الكواكب القريبة كالقمر مثلا والبعيدة كالثوابت مثلا معا البعد المسافة
بل كان اي الابصار يختلف على نسبة المسافة لحصول وصول الجسم الشعاعي الى القريب
في زمان اسرع من وصوله الى البعيد ولكان الجرم اي جرم الشعاع يتخرق فعلى
الافلاك فيخرقها مع انه لا حركة دفعية ولا خرق للافلاك وبسط اي ولكان
دفعة ولصح على نصف كرة العالم ما يخرج من العين من الجسم الشعاعي مع كون
العين في غاية الصغر واستحالته كاستحالة عدم من التوالي ظاهرة ولهذا الملل

وهذه كلها من الآلة الرؤية ليست بالشعاع وانما المرتسم تمرض لهم لابطال حركة الشعاع
قسريه الحدوث لانها يكون على خلاف الطبع والاراده وحيث لا اراده ولا طبيعة فلا قسر
وقال بعض اهل العلم يعني الحكم الاول ومن تبعه من المتعددين ان الرؤيه انما هي
انطباع صورة الشئ في الرطوبة الجليدية لا بان ينتقل الصورة منه اليها لاستحالة
الانتقال على الاعراض ومنه يعلم ان الرؤيه كما انها ليست بخروج شئ من البصر كذلك
ليست بدخول شئ من المبصر في البصر بل بان يحصل الصورة من واهب الصور لاستعداد
يحصل بالمقابله وليس في قوة البصر تحليل ذلك وليس الابصار بمجرد الانطباع
المذكور والا لرؤي الشئ الواحد شيئين للانطباع في جليدتي العينين بل يتادى
الشبح في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح الذي فيهما ومنه يحصل
الرؤيه لذلك الشئ لكن بشرط جرم شفاف وهو الذي لا يحجب ما وراءه عن الابصار
كالماء والهواء والبلور والزجاج وما يجري مجراه ومن دليل الانطباع ان التجربه
دلت على ان الاجسام المقابله للاجسام المضيئه والملونه يتكيف بتلك الاضواء
والالوان والعين ايضا كذلك حتى ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس او الى الخضرة
مثلا ثم غمض عينيه فانه يجد نفسه بعد التغميض كانه ينظر اليهما وان نظر بعد الخضرة
الى لون آخر فانه يراه كانه ممزوج من اللونين وما ذلك الا لتكيف الالة بالضوء
واللون اللذين هما المبصران بالذات ولابد وان يكون الاثر الحاصل في الجليديه
مساويا للمؤثر في الشكل فهو صورته ثم وقع عليهم اي ورد على اصحاب الانطباع اشكالات
كلها مما اوردها اصحاب الشعاع عليهم منها ان الجبل اذا ابصرناه مع عظمه والرؤيه

انما هي بالصوره اي المنطبعة في الجليديه والصورة اي صورة الجبل فان كان هذا المقدار
اي العظيم لها اي للصورة المنطبعه فكيف حصل المقدار الكبير في حدقة صغيرة وان لم
يكن للصورة المنطبعه هذا المقدار العظيم لم نر الجبل عظيما لان عظم المرئي وصغره
بحسب عظم الصورة المنطبعه وصغرها اجاب البعض اي بعض اصحاب الانطباع عن هذا الاول
وهو استبعاد حصول المقدار الكبير في الصغير بان الرطوبة الجليديه يقبل القسمه
الى غير النهايه كما بين في الاجسام والجبل ايضا صورته قابل للقسمه الى غير النهايه
واذا اشتركا في نهاية القسمه وتساويا فيها فيجوز ان يحصل اي المقدار
الكبير فيها اي في الحدقة الصغيرة وهذا ايضا تحكم فان الجبل وان كان قابلا للقسمه
الى غير النهايه وكذا العين الا ان المقدار الجبل اكبر من مقدار العين بالاتفاق
وكذا الاجزاء المفروضه في الجبل في القسمه على النسبه اكثر من اجزاء العين فكيف ينطبق المقدار
الكبير على الصغير وهذا كما يقول قائل الجبل يعم قشرة سرقة لتساويهما في
قبول القسمه الى غير النهايه وهو كلام في غاية الركاكة والسقوط وقال بعضهم
اي بعض القائلين بالانطباع لا نسلم ان الصورة المنطبعه ان لم يكن لها المقدار
العظيم لم نر الجبل عظيما وسند قولهم ان النفس تستدل بالصورة اي المنطبعه
وان كانت اصغر من المرئي على ان مقدار صاحبه هذا الكم يكون اصل مقداره
وهذا تحكم فان رؤية المقدار الكبير انما هي بالمشاهده لا بالاستدلال
وبعضهم جوزوا ان يكون في مادة واحدة كالماده الجليديه فيما نحن فيه مقدار
صغير لها واخر كبير هو مثال للمرئي اي شبح المبصر لكون الماده قابلة لهما فان الرؤيه

الخصم بان المقدار الذي للجبل انما انطبع في الجليديه لا يجتمع اي لا ينضم ما انفرض
اجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض في محل واحد اي حيث واحد من الجليديه فانه
لو كان كذا لما بقي مشاهدة الترتيب الذي بين اجزائه من مقادير الطول والعرض والعمق
لانضمام امتداداته واجتماعها في اقل جزء من الجليديه واذا لا يجتمع ما انفرض من اجزاء
ذلك الامتداد فهو في جزء اخر من الجليديه فان استوى مقدار الجليديه مع مقدار
الصوره الامتداديه فلا يتصور مشاهدة عظمه والتالي باطل لانا نشاهد عظمه
وان زادت الصوره الامتداديه على مقدار الجليديه وقد استوعبت اجزاء الجليديه
باجزائها فلها اجزاء وامتداد خارج عن حد العين فلا يرى اي الجبل كما هو بل يرى
ما انطبع في الجليديه وهو بعض الجبل ولا يكون اي المقدار الزائد على الجليديه
في محل وهو محال ومن انصف تفطن لصعوبة انطباع الشبح وهذه قاعدة مهمه
فيما نحن بسبيله على ما نظمه في قسم الانوار انشاء الله تعالى قاعدة في حقيقة صور
المرايا والمراد من المراة كل صقيل من الاجسام حتى الماء والبلور والجليديه فانها
كالماء الصافي والبلور يظهر عند مقابلتها الى الاشباح والمثل الروحانيه
للشئ المقابل ان الصور في اكثر الشيخ اعلم ان الصور ليست في اجزاء المراة والا
ما اختلف رؤيتك فيها باختلاف مواضع نظرك اليها اذ الحقيقة الثابتة
في الاجسام كالسواد وغيره لا يختلف رؤيتنا لها باختلاف مواضع نظرنا
اليها وايضا اذا مسحت المراة باصبعك وهي بعيده عن وجهك بذراع صادفت
بين صورة اصبعك وملتقى وبين صورة الوجه المرئيه والمراة مسافة لا يفي بها

من المراة فلست الصورة فيها على ان الصورة لو كانت فيها لكانت في سطحها الظاهر اذ هو
المصقول منها وليس كذا اذ لو كان كذلك لما صادفت المسافة المذكورة اصلا وليست في
الهواء لما نوشفا لا ينطبع فيه شئ الى ان هذا الهواء الذي نحن فيه وهو ما يحويه كرة
البخار التي بعد سطحها عن جميع جوانب الارض سبعة عشر فرسخا على ما حققناه
وبرهنا عليه في مؤلفاتنا في علم الهيئة كتبعه لهذا يقبل النور والظلمة ويحدث
الليل والنهار واذا جاز فيه ظهور النور والظلمة لم لا يجوز ظهور الصورة فيه
قلنا نحن نقطع بالبديهة انا لو كنا في الهواء الشفاف وهي الخالي عن الهيئات اعني ما فوق
كرة البخار الذي لا يقبل النور والظلمة ولذلك لا يكون هناك ولا في الافلاك
نهار ولا ليل لكنا رأينا الصورة مع امتناع كونها في ذلك الهواء فان قلت لا يلزم
من امتناع كونها في ذلك الهواء امتناع كونها في هذا الهواء للفرق القادح قلت لا
يجوز ان يكون الصورة في الهواء مطلقا لانه قد يرى في الهواء ما هو اعظم منه كالسماء
وليست هي في البصر لما سبق من انها اكبر من الحدقة وليست هي صورتك بعينها على
ان ينعكس الشعاع من المراة الى وجهك والى كل ما ترى في خلاف جهة المراة
كما ظنه بعضهم وهم القائلون بالشعاع فانا قد ابطلنا الشعاع ولقائل ان
يقول سلمنا انا ابطلنا ان الابصار يكون بخروج الشعاع من البصر ولكن كما
جوزت ان تحدث في المراة من مقابلة النير كيفية نورانية تستنير بها المراة وتحدث
من تلك الكيفية فيما وضعه من المراة كوضع النير منها كيفية اخرى شعاعية يستنير
بها ذلك الشئ كما استنارت المراة بالكيفية الاولى وهكذا يحدث من كل كيفية

كيفية اضعف مما قبلها الى ان يعنى فلم لا يجوز ان يحدث في المراة من نور البصر كيفية
نورانية يبصر بها المراة لان هذا النوع يقبل الابصار كما ان نور الشمس يفيد الاستنارة
ويحدث من هذه الكيفية كيفية اخرى نورية في مقابل المراة وهو الوجه فيبصره الرائي
فان قلت لو كان كذلك لحدث من كل كيفية كيفية كما في الشمس قلت انما اقتصرت على الاولى
لضعف نور البصر فانها تمنع الكيفية الاخرى في الشمس وليست هي نفس صورتك تريها
لطريق اخرى اي غير الانعكاس والانطباع فانك قد ترى مثال وجهك اصغر
من وجهك بكثير مع كونه في الحقيقة جميع الاعضاء وايضا هي متوجهة الى خلاف توجهها
وجهك وفي بعض النسخ الى جهة وجهك ولو كانت هي نفس صورتك لامتنع
تشبيهها بما رايت وجهك اصغر مما هو عليه ولا الى خلاف جهة وجهك والتقسيم
لو كان بانعكاس شعاع فكان ما يشكل من المراة الصغيرة ان اتصل بجميع الوجه
رؤي اي الوجه على مقداره لا اصغر وان اتصل ببعض الوجه او بعض كل
عضو منه فما في هيئة الوجه وكل اي هيئة كل اعضائه تامة بل كان
يرى البعض على ما هو عليه من تمام العضو الصورة دون البعض او كان يرى
من كل عضو بعضه والتوالي باطلة فكذا المقدم ولما امكن ان يرى الراي اصبعه
وهي تمسها فان الشعاع اي شعاع البصر اذا اتصل بالاصبع واتحد اي اتحد بالشعاع
المنعكس من المراة الى الاصبع لسواء كان الاتحاد بامتزاج او باتصال فلا يرى
الا الاصبع مرة واحدة لكون الملاقي له الذي به الابصار شعاعا واحدا ولا
اي والحال ان لا صورة شبيهة بها هناك وليس كذا لانا ما نرى للاصبع مع

مع صورتها الشبيهة دفعة واحدة وان لم يتحد الشعاع المستقيم للتاصل بالمنعكس فاما
ان يتداخلا ويمتزجا او ينفرد كل منهما بحصة من الابصار فيكون الرائي بكل واحد من الشعاعين
لعضو الصورة وبالشعاعين كليهما ويلزم منه ان يكون المرئي اما اهد صورة واحدة لا اثنتين
او يتساويا ويلزم منه ان لا يراهما معا وان يكون المرئي دائما واحدا الا التعبي
فان قيل يجوز ان يكون تراكما قلنا التراكم يوجب زيادة ظهور الشيء لا التعدد والا
لكان اذا نظرنا الى الشيء بعين واحدة ثم فتحنا عليه الاخرى رايناه شيئين وليس
ولقائل ان يقول يجوز ان يكون رؤية الاصبع بكيفية ابصارية متاصلة وشبحها
بابصارية متفرعة عليها وايضا لكان من يرى مثال الكوكب في الماء وقع حركة شعاعه
المنعكس الى الكوكب دفعة فان رؤية الماء وصورة الكوكب لحدث رؤيته صورته دفعية فيقع
حركة لا في زمان سيما من الماء الى فلك الثوابت وهو ممتنع واذ تبين ان الصورة ليست في المراة ولا في جسم من
الاجسام نسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المراة اي الى الصور الظاهرة لان الجليدية ليست
مراة للنفس بها تدرك صور الاشياء واشباحها الحادثة عند مقابلتها للجليدية في عالم المثال والصور التي
ترى هؤلاء الناس فيها اي في الجليدية كالصورة المراة فكما ان صورة المراة ليست فيها كذلك الصورة
التي يدرك النفس الاشياء بواسطتها ليست في الجليدية بل تحدث عند المقابلة كما ذكرناه
يقع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير ان كان له هوية في الخارج فيراه وان
كان شبحها شبحا محضا كصور المرايا فيحتاج الى مظهر اخر كالمراة فاذا وقعت الجليدية
في مقابلة المراة التي ظهر فيها صور الاشياء المقابلة وقع من النفس ايضا اشراق حضوري
فرات تلك الاشياء بواسطة مراة الجليدية والمراة الخارجة ولكن عند وجود الشرائط

وارتفاع الموانع هذا في عالم الحس في اليقظة واما في النوم او فيما بين النوم واليقظة
فله حكم اخر غير الذي في عالم الحس على ما سنطلع عليه في قسم الالهيات ان شاء الله تعالى ولعل
اشار الى ان صور الاشياء واشباحها ليست في الجليدية اراد ان نذكر هنا الادلة على
استحالة انطباعها فيها فقال ثم ان البصر اذا احسسنا به اجساما على سمت واحد بينها
مسافات طويلة وهي عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض فلا بد من ارتسام
صورها عند هؤلاء وصورة المسافات التي بينها على سمت واحد اي في الجليدية فكيف
تقربه الجليدية واقطارها فسر الرؤية اي البصرية وصور المرايا والتخيل الى موضع
ياتي من بعد وغرضنا من ذكر هذه المسائل هنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده اي
بصدد ذكره وبيانه في قسم الالهيات حكومة في المسموعات وهي الاصوات والحروف
ذهب المشاؤون الى ان سببها تموج الجسم السيال الرطب كالماء والهواء وليس المراد من التموج
حركة انتقالية من ماء او هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء من وقوع شيء فيه
وحدانية الدوائر فانه يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وسبب التموج امساس عنيف
وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع وانما اعتبر العنف لانا لو فرقنا جسما كالصوف
والقطن ونحوهما لم يحدث صوت وكذا في القلع اما القرع فانه يحرج الماء والهواء الى ان
من المسافة التي سلكها القارع الى جنبيها بعنف شديد وكذا القلع وان قيل فيه ايضا انه
يحوجهما الى الولوج بين الجسمين المنفصلين بعنف شديد ويلزم منهما جميعا انقياد المتبادر عند يحوجها
للتشكل والتموج الواقع هنالك ولا خفاء ان احساسنا بالصوت فيما حيث ونحن على
ان لا يكون شرطا مطلقا انه يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ لانه عيل

من جانب ضد هبوب الرياح ولان من اخذ انبوبة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها
الاخر على صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال اسمعه ذلك الانسان دون الحاضرين ولانا
اذا راينا انسانا من البعيد يضرب الفاس على خشب راينا الضرب قبل سماع الصوت ولولا
ان السماع يتوقف على وصول الهواء المتموج الى الصماخ لكانت الرؤية والسماع معا
ولما بطل السمع بسد الصماخ واذا كان كذلك فاذا انتهى التموج الهوائي والمائي الى الهواء
الراكد في الصماخ فيموجه وشكله بشكل نفسه ويقع على جلدة مفروشة على عصبة مقعرة
كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين فتدركه السامعة وهي قوة مرتبة في العصب المفروش
على سطح باطن الصماخ هي مسموع الاصوات لا الاصوات من حيث هي اصوات فقط بل من حيث
امتيازها بهيئات عارضة لها والا لم تتميز صوت عن صوت بهذه الحاسة ومنه يظهر
ان الصوت لا يخلو عن هيئات ومنها الهيئات المسماة بالحروف ولهذا عرف الحروف
بانها هيئة للصوت تتميز بها عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع
واحترز بالقيد الاخير عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب لانها ان
كانت هيئة نتميز بها عن صوت اخر مثله ولكن لا تميز في المسموع لان هذه الامور
ليست مسموعة اما الطول والقصر فلانهما اما نفس الكمية او كيفيات ماخوذة مع اضافة
ولا شيء منهما بمسموع بل كل منهما معقول لان الهيئة لا يسمع على ما قيل لم يتم الصوت الى اصل
وفي ذلك الوقت مسموع واما الطيب وغير الطيب فلان ماهية كل منهما يتحقق بتناسب
اجزاء الصوت تناسبا ملائما للنفس او غير ملائم ولانا التناسب معقول لا مسموع كذلك
كون الصوت طيبا او غير طيب لا يكون مسموعا بل هو معقول مدرك للنفس والمسموع

هو الصوت الحاصل في الصماخ ولان الصوت كيفية فرسم بانه كيفية تدرك بحاسة السمع بالذات وهو احتراز عن
الهيئات العارضة لها من الحروف والمد والثقل وغيرها لكونها مدركة بتوسط الصوت لكن يجب ان يعلم
ان الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ يجب ان يكون مسموعا ايضا مع سماع الصوت القائم بالهواء
الواصل الى السمع اذ المرئي يسمع الا اهاله ووصوله الى الصماخ لما ادركنا جهته والتالي باطل
والمقدم مثله هذه خلاصة مذهب المشائين وقد اشكل عليه بانا نسمع صوت من يحول بيننا
وبينه جدار ولا يمكن ان يبقى الهواء الحامل بنفوذه في مسامة الجدار على الهيئة المخصوصة
ما لم يتشكل بشكل مخصوص لان الشكل لا يبقى عند مصادمة الهواء لاركان الجدار لكثافته
حتى يبقى لكيفية تلك الحروف بعد خروجه من المنافذ وبان حامل كل واحد من تلك الحروف
اما كل واحد من اجزاء الهواء او مجموعه فان كان الاول وجب ان يسمع السامع الكلمة الواحدة
مرارا كثيرة جميعا تتادى الى صماخه من اجزاء الهواء وان كان الثاني وجب ان لا يسمع الكلمة
السامع الواحد وبان وصول الهواء المتموج الى الصماخ لو كان شرطا لما سمع الصوت
من وراء جدار من حديد لا مسام له لكنه يسمع واجيب عن الاول بان القدر الذي
يدخل في مسام الجدار يبقى على ذلك الشكل وعن الثاني بان الحامل هو كل واحد
من اجزاء الهواء ومن الجائز ان يكون السماع مشروطا بان يصل اول مرة فيكون الشرط
فيما بعدها منتفيا فينتفي المشروط بنفيه وعن الثالث بان التجربة تشهد على ان الحامل
كلما كانت مسامته اقل كان السماع اضعف وكلما كانت الكثافة اقوى فلو عدمت
المسام وجب ان ينعدم السماع بالكلية واما الاشراقيون فذهبوا الى ان الهواء لا يتشكل
بمقاطع الحروف فلا مدخل له من حيث هو هو كما مطلقا كيف يكون والهواء لا يحفظ

الشكل

الشكل وهو سريع الالتيام والاشراقيون يدعون سببا له ان كان يتشكل بمقاطعها اما بذاته او لسبب غائب عنا
كبعض الموجودات من العقول يوجد تلك المقاطع ويحفظها دائما والا لم يتشكل بتلك المقاطع
ولم يتشكل بها الا بشرطه في حدوث حرف او صوت لاستحالة اشتراط وجود الحادث الواقع
بالممتنع الغير الواقع ومن الجائز ان لا يكون تموج السيال ولا توسطه شرطا في حصول الصوت
والحرف على كل حال بل على وجه مخصوص وذلك اذا كان في عالم الحس لان القرع والقطع
والتموج عليها اسباب وشروط في هذا العالم اما في العالم المثل المعلقة فلا اذ لا تموج في
اسباب الصوت للتالي ولا قرع ولا قلع والسر فيه ان الصوت امر كلي يجوز ان يحصل بعض افراده
بعلة والبعض بعلة اخرى لما عرفت من ان الواحد بالنوع يجوز ان يكون له علل مختلفة
ولما كان الشكل على هذا الوجه صحيحا ونفي ما ذكره المشاؤون فلا يتشكل الهواء بمقاطع
الحروف باطل اي مطلقا على ما ذكره الاشراقيون بل على ما ذكروا اي على الوجه الذي ذكره
المشاؤون في الصوت وهو ان الهواء يتموج بقرع او قلع فيتشكل بمقاطع الحروف ويسافر الى ان
الى انه يصل الى الصماخ فان الهواء لا يحفظ الشكل اي شكل الصوت بمقاطع الحروف ويحفظ
حروفه وذلك لشدة سيلانه وغاية رقته ونهاية لطفه وهو سريع الالتيام اي
الشكل والحال انه سريع الالتيام لانا انما يحفظ الشكل ما لا يكون سريع الالتيام بعد
الشكل الحاصل فيه وبالانفصال تشوش الهواء الذي عند الاذن للاضطراب بريح
ونحوها كان ينبغي انه لا يسمع شيئا لتشوش التموجات واختلافها والتالي باطل لانا لا نسمع الكلام
مع شدة الريح وقوة التموجات والاعتراض بان الصوت نفسه تحرق الهواء اي الذي في طريقه
وينفذ فيه لشدته حتى يصل الى الصماخ فانه اذا تشوش ما عند الاذن من الهواء كله لا يبقى

لا يبقى للبعض قوة النفوذ والامتياز عن الباقي والقرع والقلع بالفعل غير داخل
في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما على ما عرفت من مثال من يضرب بالفاس
على خشبة من بعيد ولو كانا داخلين في الصوت لم يتصور بقاؤه بعدهما ولما امكن ان
تعقل الصوت دون تعقلهما والمقدم كالتالي باطل والصوت لا يعرف لشيء لانه
بديهي التصور لمن له حاسة السمع وممتنع التصور في حق من لا سمع له ولما انجر البحث
الى هنا اراد ان يشير الى ان امتناع التعريف لا يختص به بل كل محسوس بسيط فهكذا
فقال والمحسوسات باسرها لا يعرف اصلا فان التعريفات لا بد وان تنتهي الى معلومات
لا حاجة فيها الى التعريف والا لتم الحجر النهاية وانما انتهى اي تسلسل التعريفات
وليس شيء اظهر من المحسوسات حتى ينتهي اليها لان جميع علومنا متشعبة من المحسوسات فهي
التي لا تعرف لها واما ان جميع علومنا متشعبة من المحسوسات الجزئية التي هي الملموسات
والمذوقات والمشمومات والمبصرات والمسموعات فلان الانسان في مبدا امره خال عن العلوم
كلها لكن اذا احس بالجزئيات المذكورة تنبه لامور مشتركة بينها ولامور تخالف
بعضها بعضا وبسبب ذلك يحصل له علوم كلية هي تصورات او تصديقات الا ترى
انه يلحظ المشترك الذاتي بين جزئيين جملة من الموجودات ويسميه جنسا والمميز الذاتي
فصلا والمركب منهما نوعا والمشترك العرضي عرضا والمميز العرضي خاصة وهكذا
يتفرع جميع العلوم النظرية من المحسوسات الفطرية اي الضرورية المستغنية عن التعريف
واما مثل الوجود الذي قالوا به انه مستغن عن التعريف والتحديد فيه اكثر من المحسوسات
لما سبق الاشارة اليه وله تتمة تركناها في الاختصار ولا يقع الخلاف في المحسوسات من حيث

بلغ

انها محسوسة او هي سواد او صوت او ريح وان كان يقع الخلاف في جهات اخر ككونها بسيطة او مركبة
وعلى تقدير كونها مركبة هل فيها جعلان جعل لاجناسها وجعل لفصولها او هما جعل واحد
الى غير ذلك مما سياتي الاشارة اليه فالمحسوسات والمشاهدات باسرها لا تعرف لها ولا شيء
اظهر منها ولهذا يعرف مركباتها فحقيقة الصوت لا تعرف اصلا لمن ليس له حاسة السمع وكذا الضوء
لمن ليس له حاسة البصر فانه باي تعريف عرف لا يحصل له حقيقة ذلك وهكذا لا يمكن
تعريف الطعوم لمن لا ذوق له ولا الروائح لمن لا شم له ولا الكيفيات الاربع وباقي الملموسات
لمن لا لمس له وهذا في غاية الوضوح وليس في محسوسات حاسة ولو ما يختص به محسوس لحس من حيث
خصوصياتها اذ لو كان كذلك لامكن تعريف الضوء مثلا لمن ليس له حاسة البصر اذا كان له حاسة
اخرى في محسوساتها ما يشترك به خصوص حاسة البصر ومن كان له حاسة السمع والبصر فهو مستغن
عن تعريف الضوء والصوت وعلى هذا من كان له جميع الحواس فهو مستغن عن تعريف جميع المحسوسات
ومن كان له بعضها فهو مستغن عن تعريف محسوس ذلك البعض بل الصوت امر بسيط مدرك
في العقل كصورته في الحس لا غير وكما انه في الحس غير مركب فكذلك في العقل ولهذا قال وحقيقته
انه صوت فقط اذ لا تركيب فيه حتى يقال ان حقيقته كذا وكذا واما الكلام في سببه فذلك
شيء اخر مثل انه لقرع او قلع وان الهواء شرط وانه اي الهواء اذا لم يكن شرطا على سبيل
حصول المقاطع فيه يكون شرطا بطريق اخر فذلك بحث اخر يجيء تحقيقه في فن الاول
فصل الواحد من جميع الوجوه هو الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه لا الى اجزاء
الكمية ولا الحدية ولا انقسام الكلي الى جزئياته وهذا كالواجب لذاته لانتفاء اقسام
الانقسام عنه والواحد من وجه وهو الذي لا ينقسم في ذلك الوجه هوية واحد

وان انقسم من غيره وذلك كالنفس الانسانية فانها واحدة من حيث انها لا تنقسم الى الاجزاء الكمية وان انقسمت الى الاجزاء الحدية والى الجزئيات كالعقل فانه واحد من حيث انه لا يقبل القسمة الكمية ولا انقسام الكلي الى جزئياته لانحصار نوع كل عقل في شخصه وان انقسم الى الاجزاء الحدية لتركيبه من الجنس والفصل بحسب الذهن وان كان بسيطا في الخارج وكالفلك والكوكب فانه واحد من حيث انه لا ينقسم انقسام الكلي الى جزئياته لانحصار نوع كل في شخصه وان انقسم القسمة الكمية بوجه وكالقسمة الحدية وكالخط والسطح والجسم فانه واحد بالاتصال لانه لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة وكالكرسي فانه واحد بالاجتماع وكل من الواحد بالاجتماع والاتصال ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد بالتمام وهو اما وضعي كالدرهم الواحد او صناعي كالبيت الواحد او طبيعي كالانسان الواحد وان لم يحصل له جميع ما يمكن فهو الناقص اي في الوحدة فيكون كثيرا او قد فسر التام والناقص بغيرهما لا حاجة الى ذكره فهذا كله اقسام الواحد الحقيقي اي الواحد الذي لا كثرة فيه بالفعل واما الغير الحقيقي وهو المجازي فهو ان يشترك اثنان في شيء واحد ويسمى الاتحاد في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الخاصة مشاكلة وفي الوضع مطابقة وفي النسبة مناسبة كاضافة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره ولا يخفى ان الكثير اذا كان له وحدة من جهة فجهة وحدته غير جهة كثرته لاستحالة ان يكون واحدا وكثيرا من جهة واحدة وجهة الوحدة اما مقومة او عارضة ولا شيء منهما فان كانت مقومة فان كانت مقولة في جواب ما هو فهو الواحد بالجنس ان كان على مختلفات الحقائق وبالنوع ان كان على متفقاتها وان كانت مقولة في جواب اي شيء فهو الواحد

بالفصل وان كانت عارضة فهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك فان جهة الوحدة وهي كون كل منهما محمولا على الانسان عارض لهما خارج عن حقيقتهما او بالمحمول كالقطن والثلج وان لم تكن عارضة ولا مقومة فكما في الملك والنفس فان جهة الاتحاد وهي التدبير ليست مقومة ولا عارضة للنسبتين عليهما بالاتحاد بل للنفس والملك ومن اقسام الواحد الهوهو وهو الحكم الحاصل ظاهرا بالاتحاد اي باتحاد الاثنين الاعتباري وهو ان الانسان مثلا هو الحيوان لصدقهما على ذات واحدة وهو ان صاحب هذا الاعتبار هو صاحب ذلك الاعتبار والى اقسام الحقيقي اشار بقوله فيحفظ هكذا اي على الوجه الذي قلت يجب ان يحفظ الواحد حتى يقول الواحد هو الذي لا ينقسم اصلا او لا من الجهة التي هو بها واحد والى المجازي بقوله ويرد التجوزات التي هي مثل قولنا زيد وعمرو واحد في الانسانية ويكون معناه ان لهما صورة في العقل نسبتها اليهما سواء وفي بعض النسخ نسبتها اليهما سواء والامر فيه سهل وكذا غيرها اي غير التجوزات التي هي مثل قولنا زيد وعمرو واحد بالنوع كقولنا الانسان والفرس واحد في الجنس الى الامثلة هذا اي المذكور في الفصل الثالث من الحكومات في مسائل بعضها طبيعي وبعضها الهي وتحقيق بعض القواعد ما اوردناه ههنا اي هو الذي اوردنا بيانه ههنا اي في امر المنطق ولنذكر الاقوال وقد انتهى به القسم الاول ولنورد الانوار حد لا يليق الا هي وانما ذكر البحث عنها لانها مقدمات الى مطالب متعلقة بالقسم الثاني فقد مهدناها توطئة لما نذكره ولما فرغ من تقديم ما يجب تقديمه على القسم الثاني قال القسم الثاني في الانوار الالهية اي جميعها على ما يقتضيه الجمع المعرف من

من الاستغراق اذ فيه بحث عن جميع الانوار الالهية سواء كانت ذاتية وهي الانوار الالهية القائمة بذواتها وتسمى بالانوار المجردة والمحضة كالعقول والنفوس او عرضية وهي ما لا تقوم بذاتها بل يفتقر الى محل تقوم به سواء كان محله الانوار المجردة او الاجسام النيرة وتسمى بالهيئة والنور العارض ونور الانوار اي الواجب لذاته ومبادي الوجود من لدن مبدا الاول الى الهيولى التي هو الجسم عنده وترتيبها اي المبادي وفيه خمس مقالات المقالة الاولى في النور وحقيقته ونور الانوار وما يصدر منه اولا وفيه فصل في بيان ان النور الذي عليه مبني الكلام في هذا القسم بديهي التصور لا يحتاج الى تعريف لكونه اغنى الاشياء عن التعريف ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ونعني به الجلي في نفسه المظهر لغيره ولا شيء اظهر من النور فلا شيء اغنى منه عن التعريف فالنور هو الظهور اي في الوجود ونيارته والظهور اما ذوات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول والنفوس او هيئات نورانية قائمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا لان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور بالنسبة الى الخفاء والنور الى الظلمة فتكون الموجودات من حيث خروجها عن العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء الى الظهور ومن الظلمة الى النور فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار فصل في تعريف الغني وانما قدم تعريفه للاحتياج اليه في تقسيم النور الى الفقير والغني الغني هو ما لا تتوقف ذاته ولا كمال ذاته على غيره والفقير ما تتوقف منه على غير ذاته وكمال له اعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما يكون له من ذاته والى ما يكون له بسبب الغير والاول

ينقسم الى ما لا يعرض له نسبة الى الغير وهي الهيئات المتمكنة من ذات الشيء كالشكل والى ما يعرض له نسبة الى الغير وهي الهيئات الكمالية الاضافية وهي كالات الشيء في نفسه ومبادي اضافاته الى غيره كالعلم والقدرة والثاني الاضافات المحضة كالمبدئية والخالقية فالغني المطلق وهو ما يكون غنيا من كل وجه لا ما يكون غنيا من وجه دون وجه هو ما لا تتوقف على غيره في ثلثة اشياء في ذاته وصفة هيئات متمكنة من ذاته في هيئات كمالية له في نفسه هي مبادي اضافاته الى الغير واحترز بقوله ولا كمال له عن الاضافات المحضة لتعلقها بالغير وجوازها على الله تعالى اذ لا يلزم من تغيرها تغير في ذاته ولا في غير معلومه اما الاول فلانه اذا بقي زيد موجودا وبطلت اضافة المبدئية لا يلزم تغير في نفسه كالاسير فانه يتغير الاضافة من انتقال ما على يمينه الى يساره واما الثاني فالسر فيه ان علمه حضوري اشراقي لا يبعث في ذاته ليلزم التغير فيه والفقير هو الذي يتوقف على غيره في شيء من الثلثة وحاصل راجع الى وجوب الوجود الذاتي وحاصل الفقر الى امكان الوجود فصل في ان الشيء اما نور او ظلمة وكل منهما اما جوهر او عرض وان النور العارض للجسم علته امر خارج عنه وهو هيئاته المظلمة الشيء ينقسم الى نور وضوء في حقيقة نفسه والى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه والنور والضوء المراد بهما واحد ههنا اذ لست اعني به اي النور ما يعبر مجازا كالذي يعني كالنور يعني به الواضح عند العقل وان كان يرجع ماصله اي حاصل الواضح عند العقل في الاخر الى هذا النور لان هذا النور هو الظهور والواضح عند العقل لما كان ظاهرا امكن ان يكون نورا والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره وهو النور العارض والى نور ليس

هو هيئة لغيره وهو النور المجرد والنور المحض على ما سبق اليهما الاشارة في اول المقالة وما ليس بنور
في حقيقة نفسه ينقسم الى مستغن عن المحل وهو الجوهر الغاسق وهو الجوهر الجسماني المظلم في ذاته
فانه من حيث الجسمية مظلم للنور فيه اذ نوريته ليست من ذاته والا لشارك الاجسام فيها بل من غيره
لهيئة نورية حاصلة فيه من الغير والى ما هو هيئة لغيره اي والى غير مستغن عن المحل وهو ما يكون
هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانية وهو المقولات التسع العرضية ما خلا النور العارض
والحاصل ان البرزخ هو الحائل بين الشيئين وكانت الاجسام الكثيفة حائلا سمي الجسم برزخا
فقال والبرزخ هو الجسم ويرسم اي الجسم بانه هو الجوهر يقصد بالاشارة اي الحسية بانه
هنا هنالك وقد شوهد من البرازخ ما اذا انعدم النور بقي مظلما كالاجسام المستنيرة بغيرها
النيرة كالكواكب بعد غروبها او حيلولة حائل بينهما وليست الظلمة عبارة الا عن عدم
النور فحسب على ما رأى الاقدمون من الحكماء وليس هذا اي الظلمة من الاعدام التي يشترط
فيها الامكان على ما هو رأي المشائين من الظلمة عبارة عن عدم النور فيما من شأنه ان يستنير
ولهذا لا يكون الهواء عندهم مظلما لامتناع النور عليه لشفيفه وعند الاقدمين
هو مظلم بانه لا يلزم من كون بعض اسماء السلوب مع الامكان اسما له ان لا يكون كالسكون
الذي هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك ان يكون جميع اسماء السلوب كذلك وان
غسق بالحرف كذبه ان من كان سليم البصر وفتح العين في الليلة الظلماء ولم ير شيئا
سمي ما عنده مظلما من ان المكان الهواء او غيرهما اما قبل النور او لم يقبله فعلم ان
مظلم وان الظلمة ليست مما يشترط فيها الامكان ولهذا فانه لو فرض ان العالم خلاء
او فلك الانوار فيه اي فلك عن كوكب كان مظلما ولازمه نقص الظلمة مع عدم

امكان النور فيه لكون الخلاء عدميا والفلك شفافا فثبت ان كل غير نور ونوراني مظلم
كما هو رأي الاقدمين من المتألهين والبرزخ اذا انتفى عنه النور لا يحتاج في كونه
مظلما الى شيء آخر اي ما هو غير عدم النور من امكانه او نحوه فهذه البرازخ اي الاجسام
التي اذا زال عنها النور يبقى مظلمة جواهر غاسقة اي مظلمة في ذواتها وكذا التي لم يزل
عنها الاضوء جواهر غاسقة والى ذلك اشار بقوله بقي من البرازخ ما لا يزول عنه النور
كالشمس وغيرها اي من الكواكب ما عدا القمر وشاركت هذه اي البرازخ التي لا يزول عنها
النور في البرزخية ما زال عنه الضوء وفارقته بالضوء الدائم ففارقت هذه البرازخ
ونحوها التي لا يزول عنها الضوء تلك وهي التي تزول عنها الضوء فالنور زائد
على البرزخية لان ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وما به الاشتراك اعني الجسمية فانه
لا افتراق فيه عن النور زائد على الجسمية وقائم بها فليكن نورا عارضا لافتقاره الى حامل يقوم به
وحامله جوهر غاسق اي مظلم من حيث الجسمية وان كان مستنيرا من حيث الهيئة النورية العارضة
له فكل برزخ لازمه النور او فارقه جوهر غاسق والنور العارض المحسوس ليس نوريته
في نفسه والا لما افتقر الى الغاسق فلما قام به فهو عارض فافتقر ممكن لان ممكن مفتقر الى
الغير ممكن ووجوده اي وجود النور العارض ليس من الجوهر الغاسق والا لدام
واطرد معه ضرورة ملازمة المعلول للعلة التامة وليس كذا لزوال النور من بعض
الاجسام كيف اي كيف يكون وجود النور العارض من الجوهر الغاسق والشيء
اي والحال ان الشيء لا يوجب اشرف من ذاته لان العقل يشهد بان جوهر العلة اشرف
من جوهر المعلول والنور اشرف من الجوهر الغاسق كالمعطي لجميع الجواهر الغاسقة

مع قيامها بها علة للانوار العارضة فالاولى ان لا تكون هيئات الجواهر الغاسقة الظلمانية
المفتقرة الى القيام بها علة للانوار العارضة والى ذلك اشار بقوله وهيئاتها اي هيئات
٣ الغاسقة هيئات الجواهر الظلمانية وستعلم ان الهيئات الظلمانية وهي الجسمية المحض معلول النور
وان كان عارضا فكيف تكون تلك الهيئات علة للنور ايضا وهي خفية اي بوجه هو ان الهيئات
الجسمانية الظلمانية خفية في ذاتها كيف توجب ما ليس اخفى منها اي من الانوار العارضة
او مثلها اي او ما ليس مثلها في الخفاء مع ان الانوار مع ان العلة افضل من المعلول فينبغي ان
يكون معطي الانوار اي العارضة للبرازخ اي الاجسام غير برزخ اي غير جسم وللجوهر
غاسق ولا دخل اي غير البرزخ او الجوهر الغاسق في هذا الحكم الذي هو على الجميع
اي على الاجسام والغواسق من انها لو كانت علة للانوار العارضة للازمتها ولكان
الشيء علة لما كان اشرف منه وهما باطلان فمعطي اي المعطي للبرازخ انوارها امر خارج
عن البرازخ اي الاجسام والغواسق اي هيئاتها المظلمة وهو الجواهر العقلية على
ما سيجيء بيانه ان شاء الله العزيز فصل في بيان اقسام الجسم وهيئاته النورية والظلمانية
اي الاجسام في الوجود الى النور المجرد الغواسق البرزخية لها امور ظلمانية هي هيئات وعوارض
كالاشكال وغيرها من الالوان والطعوم والروائح ونحوها من العوارض وخصوصيات
المقادير وان لم يكن المقدار زائدا على البرزخ اي على الجسم على ما عرفت الا ان له
اي للمقدار تخصصا ما ومقطعا وحدا ينفرد وفي اكثر النسخ يتميز به مقدار عن مقدار
فهذه الاشياء التي تختلف بها البرازخ من الاشكال وخصوصيات المقادير ومقاطعها
ليست للبرزخ بذاته والا لتشاركت فيها البرازخ ولا حدود لها بذواتها والا لتساوى

الكل اي كل البرازخ فيها اي في الحدود وكانت الاجسام متساوية المقادير وهو محال
فلها اي للبرزخ ذلك اي ما يتخصص به وينفرد عن برزخ آخر من غيره فتلك الامور
الظلمانية ممكنة محتاجة الى علة اذ لو كان الشكل وغيره من الهيئات الظلمانية غنية اي
عن المؤثر لما توقف وجودها على البرزخ الذي هو محلها والحقيقة البرزخية لو كانت غنية
بذاتها واجبة لما افتقرت في تحقق وجودها الى المخصصات من الهيئات الظلمانية وغيرها
اي من المخصص الخارجي لكنها مفتقرة اليها فان البرازخ لو تجردت عن المقادير والهيئات
الى الظلمانية لم يمكن تكثرها لعدم المميز من الهيئات الفارقة اي بين برزخ وبرزخ
واذا لم يستغن الاجسام عن الهيئات ولا الهيئات عن الاجسام ولا يمكن تخصص ذات
كل واحد اي من الاجسام وهيئاتها بالآخر للزم الدور الممتنع وجوده وليس يمكن
ان يقال ان الهيئات المميزة لوازم للماهية البرزخية بعضها هي اذ لو كان كذا لما اختلف
اي الهيئات في البرازخ وقد اختلف فليست الماهية البرزخية مقتضية لها اي الهيئات المميزة والحدية
يحكم بان الجواهر الغاسقة الميتة ليس وجود بعضها من بعض اذ لا اولوية بحيث العلية
اي لعلية بعض ومعلولية الآخر من الحكمي وستعلم من طريق آخر ان البرزخ
لا يوجد البرزخ والبرزخ وهيئاته الظلمانية والنورية لما لم يكن وجود شيء
منها عن شيء اي منها على سبيل الدور لامتناع توقف شيء على ما يتوقف عليه
فيوجد موجده فيتقدم على موجده ونفسه وهو محال واذا لم تكن فيه لذاتها
لا افتقار كل من البرزخ والهيئة الى اللحق فكلها قائم الجوهر غاسق وهيئته
نورانية وظلمانية فيكون اي ذلك الغير المفتقر اليه نورا مجردا لانحصار الجوهر في

الغاسق والهيئتين في النور المجرد عن المواد بالذات ولا يمنع الانفصال بالخصوص والعموم
النوعية والجنسية لا وجود لشيء من الثلثة عنده والجوهر الغاسق وهو ما لا نور فيه
جوهرية عقلي اي امر عقلي اذ ليس لها وجود في الخارج لما عرفت من ان الجوهرية عبارة
عن كمال ماهية الشيء على وجه يستغني في قوامه عن المحل وغاسقية عدمية اي مفهوم
عدمي اذ معناها انه لا نور فيه فلا يوجد اي الجوهر الغاسق في الاعيان من حيث هو
كذا اي من حيث هو جوهر غاسق لان الاول اعتبار عقلي والثاني عدمي
بل هو اي الجوهر الغاسق اما يوجد في الاعيان مع الخصوصيات من الشكل والمقدار
معين ووضع كذلك الى غير ذلك **ضابط** في ان النور المجرد لا يكون مشارا
اليه بالحس ولا ما يستلزم ذلك ولما علمت ان كل نور مشار اليه اي اشارة حسية
وانما كانت بالعرض اذ المشار اليه كذلك بالذات هو الجسم فهو نور عارض كنور
الشمس والكواكب والنيران وما اشبه ذلك فان كان نور محض اي غير عارض فلا
يشار اليه اي اشارة حسية بطريق عكس النقيض بل عقلية لصريح الوفاق ولا يحل
جسما ولا يكون له جهة اصلا والا لكان مشارا اليه كذلك بل نور عارض وهذا
لنقيض خلاف **ضابط** في بيان كل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد واستدل عليه
بيانا عكس نقيضه وهو ان كل ما هو نور ليس بمجرد اي عارض فليس نورا لنفسه
وقال النور العارض سواء قام بالمجردات او الاجسام ليس نورا لنفسه لان المعنى
ان يكون قائما بذاته مدركا لها والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير ولهذا
قال اذ وجوده لغيره فلا يكون الا نورا لغيره وهو محله الذي قام به لاستحالة

ان يكون نورا لنفسه وهو قائم بغيره لما مر من تفسير كون الشيء نورا لنفسه ولا يخفى ان مبنى هذا النمط
على هذا التفسير لاستلزامه صحة جميع ما ذكر فيه ولولاه لما كان كذلك **فالنور المحض المجرد نور لنفسه**
لقيامه بذاته وادراكه لها **وكل نور لنفسه نور محض مجرد** والا لما كان نورا لنفسه بل لغيره
كما بينا **فصل اجمالي** في ان من يدرك ذاته كالنفس الناطقة مثلا نور مجرد وهو يستلزم تجرد
نفوس جميع الحيوانات الانسية لانهم لا تغفل عن ذاتها كالانسان وبيانه ان نقول **كل من كان له**
ذات لا تغفل عنها فهو غير غاسق اي غير جوهر جسماني مظلم **لظهور ذاته عنده** وعدم
ظهور الجواهر الغاسقة عندها وانها **وليس** اي الذي لا يغفل عن ذاته **هيئة في الغير**
كالجسم مثلا **اذ الهيئة النورية ايضا ليست نورا لذاتها** لما بين في الضابط الثاني **فضلا**
عن الظلمانية فهو اي الذي لا يغفل عن ذاته **نور مجرد لا يشار اليه** اي اشارة حسية
لان ما لا يكون جوهرا غاسقا ولا هيئة نورية ولا ظلمانية كان نورا مجردا قائما بذاته
غير مشار اليه بالحس ولا ذي جهة ومكان والا لكان احدها وليس بواحد منها **فصل تفصيلي**
فيما ذكرناه انفا لكنه قدم عليه مقدمة وهي بيان ان المدرك كالنفس مثلا لا يدرك
ذاتها بمثال لذاتها في ذاتها كما في ادراكها للخارجيات فصدر الفصل بالدعوى فقال **هو ان**
الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته ثم استدل عليه
بوجوه الاول قوله **فان علمه** اي بذاته **ان كان بمثال** اي لذاته في ذاته **ومثال الانانية**
على ما في النسخ المشهورة ومثال الانانية على ما في نسخة مكتوب فيها من نسخة مقروءة على المصنف
رحمه مقابلة بها لكنه وهذه النسخة اصح ولهذا غير في تلك النسخ الانانية حيث كانت
الى الانانية **ليس هي** اي الانانية فان مثال الشيء ليس هو الشيء بعينه طابق او لم يطابق

فهو اي مثال الانانية **بالنسبة اليها** اي الى الانانية **هو** لا نفسها مع ان المدرك ليس الا ما
يخاطبه والى نفسه بانا فلو لم يرد ان يشير الى مثاله انانية اشار اليها بهو فلما كان
مثال الانانية بالنسبة اليها **هو فالمدرك هو المثال** ح الذي هو غير الانانية لا
الانانية والا لكان المدرك انا لا هو **فيلزم ان يكون ادراك الانانية بعينه ادراك**
ما هو هو اي ادراك الشيء هو هو اي هو غيرها لا ادراك الشيء هو هي اي هو نفسها
وان يكون ادراك ذاتها اي ذات الانانية بعينه ادراك غيرها وهو مثالها وهو مح
لان كل مدرك لذاته فهو يعني ما به انانية يشير اليها بقوله انا لا بما يطابقه من صورة
ومثال مما يشير اليه بقوله انا لا بما يطابقه من صورة ومثال هو بخلاف الخارجيات اي بخلاف ادراك
النفس للامور الخارجة عنها فانه وان كان بالمثال لا يلزم ما ذكره من المح فان المثال
وماله ذلك اي المثال وهو الامر الخارجي الذي هذا مثاله كلاهما هو لا بمغاير النفس فيكون
كل منهما هو لا انا اصلهما هو دون الاخر ليلزم ما ذكره والثاني قوله وايضا ان كان اي علمه
بمثال لا يعلم انه مثال نفسه فلم يعلم انه نفسه لان العالم بالمثال انما يعلم الشيء اذا علم
ان ما ادركه مثاله والمقدر خلافه وان علم انه مثال نفسه فقد علم نفسه لا بالمثال لان
تقدم العلم بانه حتى يعلم بعد ذلك ان ذلك المثال مثال ذاته والثالث اعم من الاولين
لدلالتهما على ان علمه ليس بمثال ودلالته على انه ليس بامر زائد على نفسه سواء كان مثالا
او غيره وهو قوله وكيف ما كان اي الشيء القائم بذاته المدرك لها اي سواء كان عقلا او نفسا
لا يتصور ان يعلم الشيء اي الشيء المذكور نفسه بامر زائد على نفسه سواء كان ذلك الزائد
صورة ومثالا للذات او لم يكن واستدل عليه بقوله فانه قد يكون صفة له اي فان ذلك الامر

الرابع
على نفس الشيء يكون صفة له فاذا حكم اي المدرك لذاته ان كل صفة زائدة على ذاته كانت علما
او غيره كالقدرة والارادة وغيرهما من الصفات فهي لذاته فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات وبدونها
اي بدون الصفات لان العلم بصفة الذات فرع على علم الذات لاستحالة ان يجهل الذات
ويعلم ان الامر الفلاني صفتها وعلى هذا فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة عليها
علم الذات بها هذا تقريب هذه الوجوه ولا يخفى كونها اقناعية وانت لا تغيب عن ذاتك ومن
ادراكك لها واذ ليس يمكن ان يكون الادراك بصورة او زائد فلا يحتاج في ادراكك لذاتك
الى غير ذاتك الظاهرة لنفسها او الغير الغائبة عن نفسها فيجب ان يكون ادراكها الى ادراك
الذات وفي بعض ادراكها النفس لما هي اي بنفس ذاتها من غير زائد عليها وانك لا تغيب
اي ذاتك قط عن ذاتك وجزء ذاتك على تقدير ان يكون لها جزء لامتناع ادراك الكل بدون
جزئه وما يغيب ذلك عنه كالاعضاء من القلب والكبد والدماغ وانما ذكر الاعضاء الباطنة
تنبيها على ان النفس مغايرة لها وانما خص القلب والكبد والدماغ بالذكر لانها هي الاعضاء
بحسب بقاء الشخص كما دلت عليه البراهين الطبية فهي مظنة ان يتوهم فيها انها هي النفس ولو
كانت النفس شيئا من اعضاء البدن لكان الاولى بذلك العضو ان يكون احد هذه الثلثة
وانما قدم القلب لكونه الرئيس المطلق وكان ينبغي ان تقدم الدماغ على الكبد كما في سائر
كتبه لكون الحس والحركة الارادية افضل من الطبيعية لكنه تساهل غير بناء على ان الواو
لا يوجب الترتيب وجميع الارواح والهيئات الظلمانية والنورانية ليست هي المدرك
منك والا لما غبت عنه عند ادراكك لذاتك لاستحالة ادراك الكل بدون الجزء
فليس المدرك منك بعضي ولا امر بدني والا ما غبت عنه حتى كان لك شعور بذاتك مستمر لا يزول

وحينئذ يشمل البدن والاعضاء وكل ما توهم انه نفس او جزؤها او استمر شعور به زائل من غير
غفلة ونحوها والقول شيء منها زائل في الآخر زائل والانّي مشعور به وغير مشعور به
وهو مح والجوهرية ان كانت كمال ماهيتها اي ماهية الذات او نوخذ عبارة عن سلب الموضوع
او المحل بل الجوهرية هي كونه الموجود لا في الموضوع او لا في المحل ليست بامر مستقل يكون
ذاتا لنفسها هي اي الجوهرية اما على التفسير الاول فلكون الجوهرية من الاعتبارات العقلية
التي لا وجود لها في الاعيان واما على الثاني والثالث فلان الوجود امر اعتباري والنفي
الموضوع او المحل سلبي ويمتنع ان يكون الامر الاعتباري او السلبي شيئا مستقلا يكون
هو الذات المدركة وان اخذت الجوهرية بمعنى مجهول كما هو راي المشائين وادركت
ذاتك لا بامر زائد ادراكا مستمرا فليس الجوهرية الغائبة عنك لكونها مجهولة كل ذاتك الا بامر زائد
لكونها معلومة واذا تفحصت فلا تجد ما انت به انت الا شيئا مدركا لذاته وهو انائيتك وفيه
اي في هذا المعنى يشارك كل من ادرك ذاته وانائيته وهو انه لا يجد بعد التفتيش
ما به هو الا شيئا مدركا لذاته الذي هو انائيته ولما بين ان ادراك الذات نفسها
بنفسها لا بامر زائد عليها وانك لا تجد ما انت به انت الا شيئا مدركا لذاته وهو انائيتك
واراد ان يبين ان ادراك الانائية الذي هو عبارة عن نفس الظهور هو حقيقة الانائية ثم
التي هي النفس لا امر زائد عليها وان ذات الادراك عليها من موضع استنتج ما قدم وقال
فالمدركية اي المدركية والظهور الانائية اذن ليست بصفة ولا بامر زائد على ذات المدرك
كيفما كان اي المدرك ولما استمر انه لا بد من كون المدركية غير زائدة على الانائية
ان يكون نفسها الجواب انه يكون نفسها قال وليست المدركية جزء الانائية فيبقى الجزء الاخر مجهولا

حاصلا اذ اي الجزء الاخر وراء المدركية والشاعرية فيكون مجهولا ولا يكون من ذاتك التي شعرت بها
لم تزد عليها ولما استلزم ايضا ان يقال بلزوم من كون المدركية نفس الانائية ان يكون ما انت به
انت انا انت الا ادراك اي ان الشيء غير زائد على المدركية قال فيبقى من هذا الطريق ان الشيء به
ليس زائدا ايضا على الشاعرية اي المدرك لذاته اذ لو زاد عليه لكانت وراء الشاعرية فيكون مجهولا
فلا يكون من ذاتك التي شعرت بها لم تزد عليها فهو اي الشاعر الذي هو المدرك لذاته الظاهر
لنفسه وللخصوص معه حتى يكون الظهور حالا له بل هو نفس الظاهر لا غير فهو نور لنفسه
فيكون نورا محضا لما تقدم في الضابط الثاني ان كل نور لنفسه فهو نور محض ولان الظهور
النور والاظهار صفته قال ومدركيتك للاشياء اخرى التي هي اظهارها التابع لذاتك
لكونها صفة لها فلا يكون نفسها ولا جزءها وكذا استعداد المدركية خارج عن حقيقتها ويحمل
قال واستعداد المدركية عرضي لذاتك وان فرضت ذاتك الشيء اي حقيقة موجودة بذاتك لذاتها
فتقدم ذاتها وفي اكثر النسخ تدرك نفسها فتقدم نفسها على الادراك فيكون اي تلك
الانائية مجهولة لان كل ما يتقدم ذاته على الادراك مجهول وهو مح لاستحالة كون الانائيات
المدركة لذاتها التي هي نفس الظهور والادراك مجهولة فلم تكن اي المدرك لذاته
الا ما قلنا من انه نفس الادراك والظهور الرجحاني لا لشيء اخر يتبعه الادراك
واذا اردت ان يكون للنور اي لمطلق النور سواء كان مجردا او عارضا وان كان
سياق الكلام يدل على انه يريد به المجرد لانه بعد هذا يشرع في الانوار العارضة
وانما يتم المجرد عن العارض بعد اشتراكهما فيما ذكره ان المجرد نور لنفسه اي قائم
عن ذات ضابطا فليكن انه النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره اي

الجسمانية والروحانية بذاته وهو اظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته
ولهذا لا يمكن ان يكتسب بحد ورسم ولا ان يعلم بحجة وبرهان لاستحالة ان يدرك الظاهر
بما هو اقل ظهورا منه لوجوب كون المعرف اجلى من المعرف وانما يمكن ان يدرك بما هو اخفى
ظهورا منه اعني انه يدرك باشراق نور العقل عليه ان كان قابلا بنفسه صافيا علينا كنفوسنا
فيكون هذا الاشراق بالنسبة الى نفوسنا كاشراق الشمس بالنسبة الى ابصارنا فكما ان ابصارنا
لا تبصر الا باشراق نور الشمس فكذا نفوسنا لا تدرك ذواتها ولا غيرها البتة من المجردات
الا باشراق نور العقل عليها هذا كله سوى ضابط النور في الانوار القائمة بذواتها
واما الانوار العارضة القائمة بالجواهر فهي وان كانت انوارا لغيرها من المحال
التي هي فيها فليس ظهورها ايضا زائدا عليها بحيث تكون في نفسها خفية بل هي نفس
الظهور المفتقر الى محل واليه اشار بقوله والانوار العارضة ايضا ليس ظهورها
لامر زائد عليها فيكون في نفسها خفية بل ظهورها انما هو بحقيقة نفسها وليس
ان النور يحصل ثم يلزمه الظهور فيكون اي النور في حد نفسه ليس بظاهر
فيظهر بشيء اخر اي من الانوار وهو مح بل هو ظاهر وظهوره نوريته وليس كما يتوهم فيقال نور
الشمس يظهره لهم ابصارنا بل ظهوره هو نوريته ولو عدم الناس كلهم وجميع ذوات
الحي الحاسة من الحيوان لم يبطل نوريته وكلام المذكور في هذا الفصل من اللباب
الحكمية المهمة بها اذ به يحصل للانسان تصحيح معرفته نفسه مع ان معرفتها
ام الحكمة واصل الفضائل وعليها يتوقف معرفته خالقه وكما تقدم المتالهين كلام
جاء في الوحي القديم اعرف نفسك تعرف ربك وفي كلام النبي صلعم من عرف نفسه فقد

عرف ربه واعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وفي كلام افلاطون من عرف ذاته تأله وفي كلام ارسطو
معرفة النفس معينة في كل حق معونة كثيرة الحديث لا ما تطول الكلام بذكره كرر بعبارة اخرى
تاكيدا وقال عبارة اخرى ليس لي ان تقول انتشى بلازمه الظهور فيكون ذلك الشيء خفيا
في نفسه بل هو نفس الظهور والنورية وقد علمت ان الشيئية من المحمولات والصفات العقلية وكذا
كون الشيء حقيقة وماهية اي من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان وعدم
الغيبة على ما فسر الادراك من انه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة امر سلبي
يكون ماهية لاستحالة ان يكون الامر الاعتباري او العدمي حقيقة النفس فلم يبق
الا الظهور والنورية وكل من ادرك ذاته فهو نور محض وكل نور محض ظاهر لذاته
فالمدرك والمدرك والادراك هنا شيء واحد كما يكون العقل والمعقول واحدا هذا اي المذكور
في هذا الفصل احدى الطرائق اي في اثبات هذا المطلوب وفي بعض النسخ احدى الطرق
وفي نسخة هذا احد الطريق والاول اولى لانه يذكر طريقا اخرى في اثبات هذا المطلوب
حكومة في ان ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته او كونه نورا لذاته لا تجرده
عن المادة كما هو مذهب المشائين والغرض من فصل هذه الحكومة ان من يدرك ذاته فهو
نور لنفسه ولهذا قال وتريد اي على ما قلنا في ان من يدرك ذاته فهو نور لنفسه فنقول
لو فرضنا الطعم مجردا عن البرزخ وفي بعض النسخ عن الريح والمواد لم يلزم الا ان يكون
طعما لنفسه لا لغيره والنور اذا فرض تجرده يكون نورا لنفسه فيلزم ان يكون ظاهرا لنفسه
وهو الادراك ولا يلزم ان يكون الطعم عند التجرد ظاهرا لنفسه اي مدركا لها على ما يلزم
من مذهب المشائين اذ ليس النفوذ ليلزم الظهور بل طعما لنفسه فحسب ولو كفى في كون

الى شاعر بنفسه مجرد عن الهيولى والبرازخ لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها لانها
ليست هيئة لغيرها اذ التلون صفة بل ماهيتها لها فتكون ذاتا وهي مجردة عن هيولى اخرى لها لئلا يلزم التسلسل
للهيولى ولا تغيب عن نفسها ان عني بالغيبة ما في تفسيرهم الادراك لانه عدم الغيبة عن الذات
المجردة عن المادة او بعد الهيولى اعني الذات عن نفسها لامتناع بعد الشيء عن نفسه وعلى هذا
تكون الهيولى شاعرة بنفسها لكونها ذاتا مجردة عن المادة غير غائبة عن نفسها وان عني بعدم الغيبة
اي في تفسيرهم كون الشيء اي بالذات لم يصح انه لو كان كذلك فلم يرجع الشعور في المفارقات
الى عدم الغيبة على ما يقوله المشائون من ان ادراك المفارق ذاته هو عدم غيبتها عنها
بل عدم الغيبة كناية عن تجوز عن الشعور على هذا التقدير وهو نفس عدم الغيبة الشعور لكن لم
فيهم يرجع اليه عندهم والى نفي الثاني اشار بقوله وكان عند المشائين كون الشيء مجردا
عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه والحاصل انه وان عني بعدم الغيبة الشعور صار التعريف دوريا
لتوقفهم ادراك المفارق الذي هو شعوره بعدم الغيبة وعدم الغيبة الشعور وهو واضح
فالمادة نفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل بالهيئات فهيئات الهيئات صفتها المادة اي مع
ادراكها نفسها لكونها غير مجردة فالمادة ما الذي منعها اي من ادراكها نفسها مع تجردها
وعدم غيبتها اي بعدها عن ذاتها على ما قرروا وما الذي منعها واعترفوا اي
والحال انهم اعترفوا وهذا اولى ان لا يكون دليلا لانه غير ما يراد ان الهيولى ليس لها تخصص الا
بالهيئات التي سموها صورا والصور اذا حصلت فينا ادركناها وليست الهيولى في نفسها
الا شيئا ما مطلقا او جوهرا ما عندنا قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات
ولا شيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى سيما ان جوهريتها هي سلب الموضوع عنها

من ان الجوهر موجود لا في موضوع مع ان الموجود امر اعتباري والباقي سلبي خارج
عن ماهية الهيولى وكذا سائر الصور والاعراض فلم يبق الا شيء ما مطلقا اي على
المادة فلم ما ادركت ذاتها بعد التجرد عن الحوامل والاجزاء ولم ما ادركت
الصور التي فيها على ان ابلينا احال الجوهرية والشيئية من امثالها اعتبارات عقلية لا وجود
لها في الاعيان فلزم ان يكون الهيولى اللازم رايهم انه شيء ما او جوهر ما امرا عقليا اذ
ذاك فيستحيل وجودها في الخارج فضلا عن حلول الصور فيها والعرض منه زيادة
التشنيع على مذهبهم والا فهو خارج عن مقصود الفصل ثم قال هؤلاء اي المشائين
ان مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود اذ وجوده عندهم نفس ماهيته واذا بحث عن الهيولى
على مذهبهم رجع حاصلها الى نفس الوجود اذ التخصص انما هو بالهيئات الجوهرية كما
وليس شيء اي في الموجود هو نفس الماهية مطلق القابل بل ثبت وفي بعض النسخ بل اذا ثبت
خصوص فرق انه ماهية او موجود والهيولى لا يبقى يعني على رايهم الا ماهية ما
او وجود ما فافتقارها الى الصور ان كان هو لنفي كونها موجودا ما فكان واجب
الوجود كذا لكونه موجودا ما تعالى ان يكون كذا واذا كان واجب الوجود يعقل
ذاته والاشياء كمثل هذه البساطة اي المذكورة في الهيولى وهي انه موجود ما فكان
يجب ايضا في الهيولى اذ تعرف ذاتها والاشياء لانها موجودة ما وبطلان هذه الا
ظاهر فثبت ان الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس وهو ان كل ما هو نور
لنفسه يدرك ذاته واذا فرض النور العارض مجردا اي عن المواد وهي محلها الذي
عرض له كان ظاهرا في نفسه لنفسه مثل النور المحض فما حققته انه الظاهر في نفسه

وهو النور المحض حقيقته حقيقة النور المفروض مجردا فان الهيولى يشكل اساس ان الذي
فرض مجردا لما كان في الحقيقة كالمحض في الحقيقة كالمفروض مجردا لا انعكاس الجوهر هو بعينه
ما لا يخفى فصل النور ينقسم الى نور في نفسه لنفسه وهو النور المحض لاشراقه في نفس
الامر وظهوره في نفسه لنفسه اي ادراكه لها ولهذا لا يغيب عنها والى نور في نفسه وهو لغيره
وهو العارض والنور العارض عرفت انه جوهر نور لغيره وهو محله فلا يكون مدركا
لنفسه والجوهر الغاسق اي الجسم المظلم ليس بظاهر في نفسه اذ لا نور فيه من حيث الجسمية فلا يكون
من كل نفسه نورا في نفسها اي مبرما في نفس الامر ولا لنفسه على ما عرفت من ان ما لا يكون
نورا في نفسه لا يكون نورا لنفسه لان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوته في نفسه فالجوهر
الغاسق لا يدرك ذاته ولا غيره ايضا والحي هو ان يكون الشيء ظاهرا لنفسه اي مدركا لها
والحي هو الدراك الفعال فالادراك عرفته وهو ان ظهور ذات الشيء لذاته والفعل اثم للنور
ظاهر وهو الاشراق وهو فياض الذات وفي بعض النسخ فانه فياض بالذات فهل او
فالنور المحض وهو القائم بذاته مجردا عن الحوامل حي وكل حي فهو نور محض والغاسق
اي الجسم المظلم ان ادرك ذاته كان نورا لذاته اي ظاهرا لها فلم يكن جوهرا غاسقا
وهو فرض كذلك هف وان اقتضى البرزخ اي الجسم او غاسق ما اي مظلم ما من حيث هو كذا
اي من حيث هو جسم او مظلم الحياة والعلم لكان يجب على مشاركه في الجسمية او الظلمة
ذلك اي الحياة والعلم لوجوب وجود المعلول عند العلة التامة وليس كذا لخلو البرازخ
والغواسق عن الحياة والعلم وان فرض للجوهر الغاسق حياة وعلم لهيئة زائدة اي على
ذاته حالة فيها كان على ما سبق من ان تلك الهيئة ان كانت مقتضى الغاسق من حيث هو لو

على مشاركه اقتضاؤها وليس كذا ولان تلك الهيئة ان كانت ظلمانية لا تكون ظاهرة في ذاتها
ولها لذاتها وان كانت نورية لا تكون ظاهرة لذاتها لكونها نورا لغيرها الا لذاتها
وان كانت ظاهرة في ذاتها الاشراقية فلما كانت لا تكون حية عالمة اذ يستحيل
صيرورة الجماد حيا بسبب هيئة عرضية ولا علامة حيا وعالما وايضا الا نسلم ان الهيئة
ليست ظاهرة لنفسها لما سبق من ان الهيئة ظلمانية كانت او نورية شيء كانت لا يكون نورا
لنفسها لان وجودها لغيرها وليست ظاهرة للبرزخ فانه غاسق في نفسه كيف يظهر له
شيء اذ لا بد لمن يظهر له شيء ان يكون لنفسه ظهور في نفسه اذ ظهور الشيء للشيء فرع على ظهوره
في نفسه فانه لو لم يكن ظاهرا في نفسه لا يكون ظاهرا لنفسه اي شاعرا بها واذا لم
يكن شاعرا بها لا يكون شاعرا بغيرها فان شعور الشيء بغيره فرع على شعوره بنفسه فانه
لا شعور بغيره من لا شعور له بذاته على ما تشهد به الفطرة الصحيحة فلما لم يكن البرزخ
ظاهرا لنفسه ولا الهيئة اي ظاهرا لنفسها ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ فلا
يحصل منهما اي من البرزخ والهيئة ظاهر لنفسه اي مدرك لها والهيئة لما لم يكن
وجودها الا لغيرها وهو البرزخ الذي هو محلها لم يحصل منها ومن البرزخ شيء قائم
بنفسه وانه انما يحصل من شيئين شيء قائم بنفسه اذا كان وجود كل منهما لذاته لا ان يكون
كليهما او احدهما لغيره بل القائم منهما اي بنفسه هو البرزخ اذ لا مدخل للعرض في قيام
الجوهر بنفسه ولهذا يبقى الجوهر قائما بنفسه مع زوال العرض كالابيض اذا اسود فما كانت
شيء ما من كل منهما الذاتية فلا يكون اي تلك المدركات الا ما له ذاته منهما اي الا الذي
يكون ذاته له من الهيئة والبرزخ لكن الذي ذاته لغيره وهو الهيئة كيف ما كانت

يمتنع ان يدرك ذاتها الماسوق فالمدرك للاخر فهو البرزخ لان ذاته لها ليس هي في اخر
فيكون ذاته لذاته لا لغيره فان البرزخ والهيئة شيئا لكل ذات وحاصل المثال الاخرى فان ذات
احدهما له وذات الاخر للاخرى لا لشيء واحد له ذات واحدة فيمتنع ان يكونا اذا تبين
كما ذكرنا وقد تبين انه اي البرزخ غير ظاهر في نفسه لكونه مظلما واذا لم يكن ظاهرا في نفسه
لا يكون ظاهرا لنفسه اذ لم يكن ظاهرا لنفسه لا يكون مدركا لها ولا لغيرها وهو المطلوب
ايضاح آخر اي لما مضى في الفصل السابق واعادة ايضاحها لكونه من العلوم الشريفة
والمسائل المهمة نقول انه يجوز ان يكون شيء يظهر الشيء لغيره كالنور العارض للمحل كنور
الشمس مثلا المظهر للمحل اي لجسميتها للابصار او كالنور العارض للمحل المظهر للابصار الالوان
الاجسام واشكالها ومقاديرها وليس يلزم من ظهوره لغيره ولا من اظهاره غيره لغيره ظهوره
لذاته اي ادراكه لها واذا كان شيء اظهر امرا لغيره ينبغي ان يكون ذلك الغير ظاهرا لنفسه
اي مدركا لها حتى يظهر عنده امر ما فان ظهور الشيء للشيء فرع على ظهوره في نفسه لنفسه واذا
تقرر هذا فنقول لا يجوز ان يكون امر يظهر الشيء لنفسه ذلك الشيء على طريق ان يصير به
اي بذلك الاظهار الشيء ظاهرا عند نفسه اي مدركا لها اذ الاقرب من نفسه الى نفسه وقد
خفي نفسه على نفسه وخفاء نفسه على نفسه لنفسه فلا يظهر نفسه لنفسه شيء ما ابدا كيف
ويستدعي اظهار غيره نفسه لنفسه ان يكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك اي قبل اظهار نفسه
لنفسه والبرزخ خفي نفسه على نفسه لما تقدم فلا يظهره عنده نفسه شيء لما بين في هذا الانفصاح
ولكونه من الابحاث الشريفة كرره بعبارة اخرى وقال وايضا من طريق اخر لو ظهر اي
البرزخ الخافي نفسه على نفسه لنفسه عند نفسه شيء بحيث يزيل نفسه لا يظهره النور

الذي

الذي هو في نفسه ظهوره دون غيره من الهيئات المظلمة الجسمانية وكان كل برزخ استتار الظاهر
لنفسه اي مدركا لها نورا حيا وليس كذا واي خصوص يوجب وفي بعض النسخ بعرض للبرزخ
لهيئات ظلمانية اي بسببها لا يوجب ان يظهر نور عند نفسه اي لا يوجب ذلك الخصوص ان يظهر
البرزخ عند نفسه نورا لان الخصوص المومى اليه ان لم يوجب ذلك فالظلماني بالطريق الاولى
ولان الظلماني لو اوجب ذلك لاوجبه النوراني بالطريق الاولى وقد بينا انه لو وجب وتقرر
من جهة اخرى انما يظهر لنفسه لنفسه ظهوره ليس لهيئة ما ولا لجوهر غاسق ما لان ظهور الشيء لنفسه
يقتضي ان يكون نورا قائما بنفسه واذا كان نورا لا يكون جوهرا غاسقا واذا كان قائما بنفسه
لا يكون هيئة غيره فالظاهر لنفسه لا يكون برزخا ولا هيئة فينعكس بالنقيض الى ان كل ما هو برزخ
او هيئة لا يكون ظاهرا لنفسه اي مدركا لها ولا لغيرها وهو المطلوب قاعدة في ان الجسم لا يوجد
جسما اذا دريت انه مجرد في نفسه نور محض اي من المادة مدرك لذاته ولغيره
ولست تقوى على ايجاد برزخ فاذا كان من النور المجرد هو الحي الفاعل ما يقصر عن ايجاد
البرزخ وهو نفس الناطقة فالاولى ان يقصر البرزخ الميت عن ايجاد البرزخ لان
الايجاد اظهار الشيء واخراجه من العدم الى الوجود ويمتنع ان يظهر الغير من لا
يكون ظاهرا لنفسه مدركا لها فيستحيل ان يوجد جسم جسما لاستدعاء الايجاد الادراك اي
الحقيقة وامتناعه من الادراك له فصل انه اختلاف الانوار المجردة العقلية هو بالكمال
والنقصان لا بالنوع على ما ذهب اليه المشاؤون مستدلين عليها بانها لو كانت من نوع
واحد لما كان يكون البعض اولى من العكس لاستوائها في الحقيقة النوعية واذا كان
كذلك فلو تخصص البعض بالعلية دون الاخر كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال واجيبوا عنه

واجيبوا عنه بان ذلك انما كان يلزم عند اتفاق الانوار في النوع وفي شدة الوجود وهي الكمال
والنقص اما مع اختلافها في مراتب الوجود فكلا الجواز ان يكون كمال البعض يقتضي العلية ونقصان
الاخر يقتضي المعلولية فان النور التام علة لوجود الناقص دون العكس وليس ذلك ترجيحا
بلا مرجح ولما كان هذه المسئلة من اعظم المباحث الحكمية واشرفها في مواقع الانظار الالهية
صدر الفصل بالدعوى بخلاف ما تقدم من الفصول وقال النور كله اي سواء كان جوهرا
او عرضا في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقص وبامور خارجة اي عن حقيقة النور
لان النور لو لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفصول المنوعة كما ذهب اليه المشاؤون كان
مركبا من جزئين واقلها جزءان واليه اشار بقوله فانه اي فان النور لو كان لجزءين كل واحد غير
نور في نفسه اي كل واحد منهما جوهرا غاسقا او هيئة ظلمانية واحدهما هذا والاخر ذاك
فالمجموع اي المركب من الجزئين اللذين هما جسمان مظلمان او هيئتان مظلمتان او احدهما جسم
مظلم والاخر هيئة مظلمة لا يكون نورا في نفسه لاستحالة حصول النور من تركيب ليس بنور
وان كان احدهما نورا والاخر غير نور فليس له اي لما هو غير نور مدخل في الحقيقة النورية
لاستحالة حصول النور مما ليس بنور وهي اي الحقيقة النورية احدهما وهو المفروض نورا
واذ ذاك فلا يكون الاخر جزءا وقد فرض كذلك هف وان كان كل واحد من الجزئين نورا
فلا يختلف الحقيقة النورية ولما لم يذكر هذا القسم لظهوره فالنور كله جوهره وعرضه حقيقة
واحدة لا يختلف بالنوع بل بالكمال والنقص وما يجري مجريهما مما نبينه فبعض الانوار
بعضا اشرف الفارق بين الانوار على التفصيل ان شاء الله تعالى فصل وضع طريق اخر
نقول الانوار المجردة نفوسا كانت او عقولا لا يختلف في الحقيقة والا ان اختلف حقائقها

لكان

كان كل نور مجرد فيه النورية التي هي القدر المشترك بين الانوار وغيرها الذي به تميز
بعض الانوار عن بعض لاختلاف حقائقها بالفرض وذلك الغير الذي هو ليس بنور اما ان
هيئة في النور المجرد او النور المجرد هيئة فيه او كل واحد منهما قائم بذاته فان كان هو
هيئة في النور المجرد فهو خارج عن حقيقته اذ هيئة الشيء لكونها عرضا له لا يحصل الا
بعد تحقق ماهيته مستقلة في العقل فيمكن حصولها فيه وان لم يكن كذلك فالحقيقة لا تختلف به
لاستحالة اختلافها بما هو خارج عنها وان كان النور المجرد هيئة فيه اي في ذلك الغير
الظلماني فليس اي المفروض انه نور مجرد بنور مجرد بل المفروض جوهر غاسق فيه نور
وقد فرض نورا مجردا وهو محال وان كان كل واحد منهما قائما بذاته فليس احدهما محل الاخر
ولا الشريك في المحل وليسا برزخين لترجحا او يتصلا فلا تعلق لاحدهما بالاخر فالانوار
المجردة اي عن المواد الجسمانية نفوسا كانت او عقولا غير مختلفة الحقائق ايضاح اخر
لا في ان الانوار المجردة لا تختلف بالحقيقة على ما يشعر به سياق كلامه بل في ان العقول
تدرك ذواتها اذا تبين اي من الابحاث السالفة ان انانيتك التي هي نفسك الناطقة
نور مجرد ومدرك لنفسه والانوار المجردة غير مختلفة الحقائق فيجب ان يكون الكل اي
كل الانوار المجردة عقولا كانت او نفوسا مدركا لذاته اذ ما يجب على شيء كالنفس الناطقة
يجب على مشاركه له في الحقيقة كالعقل هذا اي المذكور في الايضاح طريق اخر في اثبات
ادراك العقول ذواتها كما ذكرنا واذا علمت ما سبق ولا يعني في الفصل المتقدم ان
كل ما هو نور مجرد ظاهر لذاته مدرك لها استغنيت عن هذه الوجوه احدهما وهذا الاخر
هو المذكور في الحكومة من ان الذي يدرك ذاته نور لنفسه وبالعكس قاعدة

فصل في اثبات الواجب لذاته ووحدانيته وبرائته عن النقائص من خواص الفضل الشيخ السعيد شهاب الدين سهروردي

في ان موجد البرزخ ومنوّرها امر لا يتشكل كان واهب جميع البرازخ نورها ووجودها النور
مجرد لما عرفت من ان البرزخ الميت لا يوجد البرزخ والهيئات الجسمية النورية كانت او ظلمانية ناقصة
عن رتبة الايجاد لافتقارها الى القابل بالضرورة فيجب ان يكون الموجد لجميع الاجسام البرزخية
نورا مجردا مجردا فصل في اثبات الواجب لذاته لا انه نور لنفسه فصل في اثبات الواجب لذاته
ووحدانيته وبرائته عن صفات النقص وامتناع العدم عليه واستدل على الاول بقوله النور
المجرد اذا كان فاقرا في ماهيته اي محتاجا فاحتياجه لا يكون الى الجوهر الغاسق الميت اذ لا
هو لان يوجد اشرف واتم منه لا في جهة لتوقف الايجاد على الحيوة ولا حيوة للغاسق الميت
سلمنا لكن لا يمكن ان يوجد اشرف منه بشهادة العقل الصريح ان العلة اشرف من المعلول
واتم منه لا بالعكس لكنا انه ممكن ان يوجد اشرف منه ولكن يستحيل ان يوجد لا في جهة
لان معلول ذي الجهة يكون ذا جهة بالضرورة والحدس اشار بقوله واني يفيد الغاسق
النور اي كيف يفيد مع ان النور اشرف وليس في جهة والغاسق اخس وفي جهة فان كان
النور المجرد فاقرا في تحققه فالى نور قائم اي يكون افتقاره وهكذا يفتقر هذا النور المفتقر اليه
الى نور مجرد اخر قائم بذاته ثم لا يذهب الانوار القائمة المترتبة سلسلتها الى غير النهاية
لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المترتبات المجتمعة فيجب ان ينتهي الانوار
القائمة والعارضة والبرزخ وهيأتها الى نور اي مجرد عن جميع المواد قائم بذاته
ليس وراءه نور وهو نور الانوار لان جميعها منه والنور المحيط اي بجميع الانوار
لشدة ظهوره وكمال اشراقه ونفوذه فيها للطافته والنور القيوم لان قيام الجميع به
والنور المقدس اي المنزه عن جميع صفات النقص حتى الامكان والنور الاعظم الاعلى اذ لا

اعظم ولا اعلى منه وهو النور القهار اي لجميع الانوار لشدة اشراقه وقوة لمعانه النور الغير
المتناهي شدة وقوة اذ سائر الانوار المجردة العقلية اشعة ضعيفة من لمعات اشراق شمسه
وتلويحات المعانه قد عبر منفصلة بل متحدة به نوعا من الاتحاد واعتبره باتحاد نور الكواكب
واشعتها في النهار بنور الشمس وشعاعها والنور العظيم العالي مشتمل على الكل ضرورة اشتمال
النور الاشد واحاطته بالاضعف كاحاطة نور الشمس بنور الكواكب فصار الانوار كانها
جوهر واحد لانها انوار محضة لا ظلام فيها ولا تباين بينها ولشدة نوريتها وقوة
اشراقاتها وافراط ظهورها يتخافى عنها الحواس ويتنزه عنها القوى فلا يدركها الا بعضها
ولا يجول فيها الخيال ولا ينفذ فيها الاوهام ولهذا لا يصل ادراكها الى الانام
ولما فرغ عن اثبات الواجب اراد ان يشرع في اثبات وحدانيته فقدم عليه مقدمة
وهي قوله وهو الغني المطلق اذ ليس وراءه شيء اي من مراتب العلية ليفتقر اليه فلكونه
غنيا مطلقا وهو الذي لا يفتقر في ذاته ولا في كمالاته الى غيره على الاطلاق ولذلك
قيد بالمطلق لئلا يكون غنيا من وجه فقيرا من وجه اخر ولان فقر كل شيء الى الغني اولى
من افتقاره اليه فلو استغنى شيء من الغني استغنى عنه ما هو الاولى فكان عادم كمال
الى غيره في تحصيل ذلك الكمال وعلى هذا لا يكون غنيا مطلقا واذا ثبت ان الغني المطلق
لا يستغني عنه شيء الا لا يكون غنيا مطلقا فلو وجد غنيان مطلقان لم يكونا غنيين
لكن لو استغنى كل واحد منهما عن الاخر اولا ولميته لا يخفى على الفطن وهذه المقدمة
وان امكن الاستدلال بها على الوحدانية كما ذكرنا لكن المصنف لم يستدل بها على هذا الوجه
بل بوجه اخر هو قوله لا شيء وجود نورين غنيين فانهما لا يختلفان في الحقيقة لما مضى من ان

من ان الانوار غير مختلفة الحقائق ولا يتميز احدهما عن الاخر الا بشيء ما اشتراكا فيه اي في الحقيقة
النورية المجردة لان ما يلحق به الاشياء مغاير لما به الاشتراك ولا يلزم من ذلك الا تركب الحقيقة النورية
اذ بتركيب في اشتراكهما في الحقيقة التي هي ملزوم لذلك الامر ولا يتمايز غيره كان ظلمانيا او نوريا
فالتلبس فيما هو المخصص لكونهما غنيين مطلقين فليس فيهما ما يخصص احدهما او كليهما
وان خصص احدهما نفسه او صاحبه فيكون قبل التخصيص وتعين الشيء قبل التخصيص متعين
لا بالمخصص وهو مح لاستحالة التعين والاستشباه بدون المخصص وهو المراد من قوله والتعين
التعين واشتراكهما لابد بمخصص ممتنع الوجود بالنسبة الى الغني المطلق فالنور المجرد الغني
واحد وهو نور الانوار والنور الاعظم الاقهر الذي هو نحو لظهور العقل الشمس شمس عالم
العقل وما دونه من الاشعة الظاهرة من اشراقه واشعة الاشعة التابعة للمعانه الى
ان ينتهي الظهور الى ظهور الاجسام وهيأتها التي هي اكثف الاشعة الظهورية يحتاج
اليه ومنه وجوده لان ند الشيء هو المثل المساوي له في جميع الوجوه ومثل الشيء هو المشارك
له في حقيقته نوعية وليس في الوجود الا واجب لذاته فلا ند له ولا مثل له اي في الشدة
النورية ونحوها وهو القاهر لكل شيء لشدة ظهوره وكمال نوريته ولا يقهره ولا يقاومه
شيء اذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه اذ منه بدؤ كل بادئ واليه اوبة كل آيب ولا يمكن
على نور الانوار العدم فانه لو كان ممكن العدم لكان ممكن الوجود ولا بد له من مرجح يرجح
وجوده على عدمه لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولم يرجح تحققه من نفسه على ما ثبت
اي في مقدمة الثالثة من المقالة الثالثة من القسم الاول بل يرجح اي بل يرجح تحققه مرجح
اخر فلم يكن اي نور الانوار غنيا محضا لافتقاره في ذاته الى غيره فيحتاج الى غني مطلق هو نور

الانوار المنتهي اليه سلسلة الموجودات الممكنة لوجوب تناهي السلسلة الممكنة على ما سبق بانه
والعدم من طريق اخر بين انه لا يمكن العدم على نور الانوار اذ لو جاز عليه لكان عدمه اما لذاته
او لبطلان ما لوجوده مدخل في وجوده كالشرط او لحصول ما لعدمه مدخل في وجوده كالمانع
والاول باطل لانه لو اقتضى عدم نفسه لما وجد لوجوب مقارنة المعلول للعلة التامة واليه
اشار بقوله الشيء لا يقتضي عدم نفسه والا لم يتحقق وكذا الثاني لانه وحداني الذات من جميع
الوجوه لا شرط له في ذاته والا لما كان غنيا واذ لا شرط فلا يتصور عليه العدم بسبب
انتفاء شرطه واليه اشار بقوله ونور الانوار وحداني لا شرط له في ذاته وكذا الثالث
لان ما سواه تابع له لاحتياج الكل اليه لكونه واجبا وغنيا فلا موضوع له ولا مساوي
في القوة مانعا له فلا ضد له على اصطلاح الحكيم لتوقفه على الموضوع لان الضدين عندهم
هما الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف ولا على اصطلاح
العامة لان الضد عندهم هو المساوي في القوة المانع واليه اشار بقوله وما سواه
تابع له استنتج وقال اذ لا شرط له ولا مضاد له فلا مبطل له لان المبطل اما انتفاء
الشرط او وجود المانع وقد انتفيا فهو قيوم دائم لقيامه بذاته ازلا وابدا وقيام
جميع الموجودات به ولا يلحق نور الانوار هيئة ما نورية كانت او ظلمانية ولا يمكن له صفة
نورية من الوجوه اي من الصفات الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما
الظلمانية فلان الهيئة الظلمانية لو كانت فيه اي حالة في ذاته للزم ان يكون له في حقيقته نفسه
ظلمانية توجبها اي يقتضي حلول تلك الهيئة العرضية الظلمانية في ذاته فيتركب اي نور
الانوار من جهة نورية ومن جهة ظلمانية فليس بنور محض والمقدر خلافه هف

والهيئة النورية لا تكون الا تابعة لذات نورية فوالانوار ان اشتمل بهيئة وكان ذاته الغنية متبرعا بالنور الفائض اللائق وجبه هو بنفسه اذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية وهو هذا ظاهر غني عن الشرح اجمالا اخر في ان الهيئة النورية لا تحل في ذاته وهو ان المستنير من جهة اعطائه للنور فيكون ذاته اي ذات المستنير هو الهيئة النورية العرضية فوق ذاته اي ذات المستنير وهو نور الانوار وذلك ممتنع اذ لا انوار فوق نور الانوار طريق اخر تفصيلا في ان نور الانوار ليس له هيئة ولا صفة متقررة في ذاته لان تلك الصفة لا تكون واجبة اذ لا واجبين في الوجود ولا معلولة لواجب اخر لذلك بعينه وللممكن والا لكان الواجب منفعلا عن معلوله لانتهاء كل الممكنات في سلسلة الحاجة اليه وهو يتعالى الا بل تكون ممكنة ومعلولة لذات نور الانوار ولظهور بطلان الاقسام الثلثة الاول لم يتعرض لها المصنف وتعرض للرابع فقال هو ان نور الانوار لو اوجب لنفسه هيئة لفعل وقبل وجهة الفعل غير جهة القبول اما لان فعل الفاعل قد يكون في غيره وقبول القابل لا يكون في غيره واما لان الفاعل قد يكون علة تامة للمفعول والقابل لا يكون علة تامة للمقبول وينتجان من الشكل الثاني ان جهة الفعل غير جهة القبول ولو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول لكان الجهتان واحدة والحاصل اثنين لاستحالة صدور شيء ذي جزئين وغير قابل للتفصيل شيئين اذ لو جاز فيه الاثنينية فاما ان يبقى هو بحد غيره فاصل اثنين في نفسه وان بطل فلم يصر الواحد اثنين فلو كانت الجهتان واحدة لبقيت واحدة ابدا ولم ينفصل الفعل عن القبول ولا القبول عن الفعل بل كان قابل فاعل شيء اي فاعلا لما قبل وكل فاعل لما فعل قابلا اي قابلا لما فعل بنفس الفعل اي من غير احتياج الى

امر وليس كذا لما عرفت من انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول لوجدان الفاعل في غيره واعلم ان الجهتين حيث تعددتا في موضع فلا اتصال واحد ابدا لان لهما ان يبقيا فهما اثنان وان لم يبق احدهما او كلاهما فلا اتحاد وهذا بخلاف صيرورة شيئين شيئا واحدا بالاتصال او الامتزاج كابين او ماء ولبن او تبدل احد جزئي شيء وبقاء الاخر فيصير شيئا اخر كالماء يصير هو لورد الابيض اسود فيلزم ان يكون فيه اي في نور الانوار على هذا التقدير جهة تقتضي الفعل وجهة تقتضي القبول وهاتان الجهتان اما ان تكونا داخلتين في ذاته او خارجتين عنها او احدهما داخلة والاخرى خارجة فان كانتا خارجتين او احدهما فقط فالمقيل لهما اما غير ذات الواجب وهو مح لاستحالة تأثره عن الغير الخ واما ذاته وهو مح ايضا لاقتضائه ان يكون ذاته فاعله للخارج وقابلة له وان يكون ذلك بجهتين على احد الاقسام الثلثة ويعود الكلام ابدا من فرضنا خارجتين او احدهما فقط كك ولا ينتهي الى غير النهاية لاستحالة التسلسل فينتهي الى جهتين في ذاته فيكون ذاته مركبة لا بسيطة هف ولما نفي الجهتين عن الواجب لذاته بطريقه المشائين اراد ان ينفيهما بطريق اخر فقال ثم الجهتان اللتان لكل واحد منهما نورا غنيا اذ لا نور بين غني على ما عرفت من ان نور الانوار غني في الوجود ولا احدهما نور غني والاخر نور فقير لان الفقير ان كان هيئة فيه فيعود الكلام الى السابق اليه من ان علته اما الذات او غيرها وهما محالان وان لم يكن هيئة فهو مستقل فلا يكون فيه وقد فرض جهة في ذاته وذلك ممتنع للزوم خلاف المفروض ولا ان يكون احدهما نورا والاخر ظلمة لانه يعود هذا الكلام بعينه من ان تعيين الهيئة اما الذات او غيرها ولا ان يكون احدهما جوهرا غاسقا والاخر

نورا مجردا لئلا يكون كل واحد غير متعلق بالاخر فلا يكون اي الجوهر الغاسق في ذات نور الانوار كالنور الفقير المستقل هف فثبت ان نور الانوار مجرد عما سواه اي من جميع اللواحق والزوائد والهيئات والصفات التي تنضم اليه شيء ما وفي بعض النسخ ولا ينضم اليه شيء ما من الهيئات والصفات وان كانت نورانية والا استنار بها او كان في الوجود انور منه لان المستنير انور من المستنير اذ لا انور منه لانه نور الانوار والنور المحض المطلق الذي لا يتخصص بشيء من الاشياء وما عداه لمعة من لمعات انواره وشعاع من شعاعاته ولا يتصور ان يكون احد منه لانه احق الاشياء وما عداه لمعة اجملها واتمها واكملها والاجح حاصل علم الشيء بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته وهو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها بل يكون ظهورها لذاتها فنور الانوار حي بذاته وعالم بذاته للذي يرجع الى ذاته بل هو نفس حياته وقد سبق بيانه لان كل نور مجرد اي ظهوره لذاته نفس ذاته وهو علمه وحياته العالم الداركي عين نفس الذات واعلم ان الذي نفينا عن الواجب من الصفات هي الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما الاضافية فهي من جملة المقولات العرضية التي هي امهات العوالي ولا يجوز عليه منها غير الاضافة متقررة في ذوات الاشياء ولا يتصف بشيء منها اي الذات الاضافة شيء يتعلق بشيء وانفصال ومثالها في الواجب المبدئية والعلية والمبدعية واعتبرها قد يتعلق الذات بتبدلها على حسب الاسماء اللائقة وما في معناها اذ لا يلزم منها ان تتعلق بتغير في ذاته فلا يحتاج الى الاضافة ونحوها الا قبول وتغير في ذات الشيء المضاف فلا يتم برهان نفي الصفات الحقيقية فيها وما سوى الاضافة من العرضيات العوالي وهي الكم والكيف والحركة اذا اتصف الواجب بشيء منها لزم من اتصافه به شيء من المحالات المذكورة فلا

صفات اضافية وانما يصح عليه نفي الاضافة لا صفة بل نفيها الاضافة كصفة حقيقية هي في نفسها كيفية ونحوها وتعرض لتلك الصفة الحقيقية اضافة الى امر اخر كما عرفت من عروض الاضافات للمقولات كلها فان الصفة الحقيقية لا تجوز على الواجب سواء عرضها الاضافة او لا اذ على التقدير يلزم ما ذكرنا في البرهان من المحالات واما الصفات السلبية والاعتبارية فكالقدوسية والفردية والوحدة والشيئية والحقيقية فان هذه كلها اما سلوب لعوارض كالقدوسية واما سلوب لقسمة كالفردية واللاحدية واما اعتبارات لا وجود لها في الاعيان لكونها شيئا وحقيقة كما عرفت في حكم الامور السلبية في كونها لا تخل بوحدانيته نعم مثل هذه الصفات يجوز عليه بل يجب له وما يجب ان تصلح به وتحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوها ولا سلوب كك بل له سلب واحد يتبعه جميعها او هو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرها كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وانكار السلوب لا ينكر على كل حال وهذا ما استفدته من المصنف في غير هذا الكتاب والاحد في كلام

المقالة الثانية في ترتيب الوجود وفي بعض النسخ في تعريف ترتيبات الوجود وفي بعض النسخ في بعض ترتيبات الوجود والاولى اصح وفيها فصول **فصل** في ان الحق الحقيقي وهو الواحد من جميع الجهات الوجود لا يصدر منه من هو حيث هو كذلك اكثر من معلول واحد وانه جاز صدور الكثير منه للاعتبارات وشرائط مختلفة مثل تعدد الالات والقوابل وما يجري مجراهما وهذا الحكم قريب من الوضوح يكفي فيه مجرد التنبيه واما تحقيقه ففيه من تعقل معنى الواحد الحقيقي واليه اشار بقوله لا يجوز ان يصدر من نور الانوار وغير نور

من الظلمة كان اي لا للوجوه هما اي جوهر الظلمة او هيئتها والمعنى انه لا يجوز ان يصدر عنه نور وغير جوهر كان او عرضا اذ لو جاز ذلك فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة لانه لو كان عين الظلمة فيكون اقتضاء هذا غير اقتضاء ذاك وكذا جهة هذا الاقتضاء غير جهة ذاك فانا نعلم بالبديهة ان الاشيا اذا تساوت نسبتها الى موجدها وجب تساويها في جميع ما لها فما يكون اشيا التي نسبتها الى العلة الموجبة واحدة فلا يقتضي ان يكون لواحد منها من العلة ما ليس للاخر فما يكون واحد منها غير الاخر ونحن انما يمكننا ايضا لنا لتكثر ارادتنا واغراضنا بارادة واحدة واعتبار واحد لا يحصل عنا الا شي واحد مع تكثر الجهات فينا فكيف من لا جهة فيه اصلا واذا كان كذلك فلا بد من جهتين في ذاته للاقتضائين المختلفين وهو محال لان جهتي الاقتضائين اما ان يكونا لازمتين او مقومتين او الواحد منهما لازمة مقومة واللازمة لازمة وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواحد الحقيق الامن جهتين مختلفتين فاما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وهو ممتنع كما علمت او ينتهي الى جهتين هما من مقوماته فذات اي ذات نور الانوار الذي هو الواحد الحقيق تصير مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة وقد تبين استحالته لكون ذاته بسيطة لا تركيب فيه بوجه ما اصلا ولما استحال ان يحصل من نور الانوار ظلمة بلا واسطة نور لان الممكن الا لا يوجد الا والممكن الاشرف قد وجد او لما سيجي تحقيقه في هذه المقالة والغرض عن هذا الدليل مشيرا الى دليل اخر اعم منها وللامر الاول بقوله بل الظلمة لا يحصل منه اي من نور الانوار بتوسط واذا كان كذلك فيستحيل ان يوجد منه نور وغير نور وان يوجد منه ظلمتان فصاعدا الى دليل اخر بقوله ولانه اي النور من حيث هو نور ان اقتضى فلا

يقتضي غير النور على ما تشهد به الفطرة الصحيحة فيمتنع ان يوجد من نور الانوار وغير نور الحاصلتان كما ذكرنا ولما كان المطلوب بيان امتناع صدور شيئين فيه مطلقا ودل الدليل الاول على امتناع صدور النور والظلمة والثاني والثالث على امتناع صدورهما وصدور ظلمتين ايضا استدل على امتناع صدور نورين بقوله ولا يحصل منه اي من نور الانوار نوران فان احدهما غير الاخر اذ لو كانت حيثية لما كان الصادر شيئين بل شيئا واحدا فاقتضاء احدهما ليس اقتضاء الاخر الاقتضاء بل على اختلاف ولان اختلاف جهة الاقتضاء كما سبق تقريره فالجهتان المختلفتان كانتا موجودتين على ضم عاد الكلام اليهما حتى ينتهي الى جهتين في ذاته فالامتناع التكثر فيه اي في نور الانوار جهتان وقد بينا امتناعهما لكونه ابسط كما في الوجود وهذا اي هذا البرهان يكفي في حصول اي في استحالة حصول كل شيئين كيف كانا اي سواء كانا نوريين او ظلمتين او احدهما نور والاخر ظلمة ثم لما كان هذا الكلام مجملا استشعر ان يمنع كونه كافيا في نوريين وظلمتين لجواز اتفاقهما في الحقيقة فلا يكون احدهما غير الاخر في الحقيقة وفي التفصيل يقول لا بد من فارق بين الاثنين لان الاثنينية لا تتصور الا باختلاف اما بالحقيقة او بالشدة والضعف بالكمال والنقص او بعرض غير متفق فيهما اذ لو اشتركا في جميع الوجوه لم تكن بينهما اثنينية والمقدر خلافه ولا بد ايضا ان يشتركا في شي كالجوهرية او العرضية او النورية او غيرها ثم يعود الكلام الى ما به الاشتراك والامتياز بينهما بان نقول ما به الاشتراك والامتياز امران متغايران بالحقيقة عن الواحد الحقيق فيلزم جهتان في ذاته لما عرفته وهو محال لما مر وقد عورض هذا البرهان وما قبله بان الشي الواحد قد يسلب عنه اشيا كثيرة

كالذات الذي ليس بحجر ولا شجر والمجهول من احد السلبين غير المجهول من الاخر وعلى هذا فكان يجب ان لا يسلب عن الواحد الا واحد ولا يقبل الا واحد ولا يوصف الا بواحد والجواب ان سلب الشي عن الشي وقبول الشي للشي واتصاف الشي بالشي امور لا يلزم الواحد من حيث هو واحد بل يفتقر الى تحقق امور اخرى كالمسلوب والمقبول والموصوف فلا ينتقض هذا بان الصدور لا يتحقق الا بالصادر وما صدر عنه اذ لا نعني بالصدور ههنا المعنى الاضافي بين العلة والمعلول من حيث يكونان متضايفين بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه بهذا المعنى مقدم على المعلول ثم الاضافة تابعة له ويبين العلة **فصل** في بيان ان اول صادر عن نور الانوار مجرد واحد وان فرض وجود ظلمة اي من نور الانوار فلا يحصل منه معها نور والا تعددت جهاته على ما سبق والانوار المجردة المدبرة والعارضة كثيرة ظاهرة فلو صدر منه ظلمة لكانت واحدة لامتناع صدور غيرها معها ولزم الحق ما وجد غيرها من الانوار لاستحالة صدورها الاشرف من الاخس لكون العلة اشرف من المعلول والظلمات تتوقف على النور كما سنبين في قاعدة الامكان الاشرف ومنه يعلم استحالة ان يكون الصادر الاول ظلمة والوجود يشهد ببطلانه فنور الانوار لا المرضي ان يحصل به على وحدته كثرة وفي بعض النسخ كثيرا ولا امكان لحصول ظلمة غاسقة من اي جوهر مظلم او هيئة اي عرض مظلم ولا انوار في بعض النسخ ولا نوريين وهذا اولى لكونه معطوفا على قريب وهو ظلمة والاول معطوف على كثرة وفيه بعد لتوسط قوله ولا امكان فاول ما يحصل منه نور مجرد واحد وهو المسمى عند الاوائل بالعقل الاول لانه اصل ما عداه من الممكنات لان ما عداه معلول له وعند المشائين بعقل الكل اما لانه عقل لجملة العالم واما لانه في المجسمي هو العلة لوجود الفلك الاقصى الذي يقال لجرمه جرم الكل ولحركته حركة الكل لاحاطته جرمه وحركته بجميع الاجرام والحركات

في بيان ان اول صادر عن نور الانوار نور واحد

الداخلة تحت جرمه وحركته وهذا وان كان متصورا بحقيقته ثم لا يمتاز اي هذا النور المجرد عن نور الانوار بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الانوار فتتعدد جهات نور الانوار وقد عرفت لزوم التعدد وكيفية استلزامه للمحال ولا حاجة الى تكراره هنا مع ما به من ان الانوار ليست مختلفة الحقائق وانما هي نوع واحد لا يتميز بعضها عن بعض الا بالكمال والنقص وهذا راجع في الحقيقة الى زيادة كمال في الكاملة ونقص في الناقصة وخارج عن التمييز بالفصل والعرضي فان التمييز بين نور الانوار وبين النور الاول الذي حصل منه ليس الا بالكمال والنقص فكان في المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال كما هو الحال في نور الشمس وفي الانوار المجردة حكمها كذا فان النور الاول وان كان انسيا نورية واشراقا واقل كمالا بالنسبة الى نور الانوار بل لا نسبة لكماله واشراقه المتناهي الى نور الانوار الغير المتناهي كمالا واشراقا بخلاف النور الذي هو دونه وكالنور الاول فان له نسبة اليه والحيوان نسبة جميع الانوار العقلية وغيرها من الانوار اليه كنسبة الاجسام المتنفذة التي لا لون لها والنور الى نور الشمس والانوار العارضة اي الاجسام قد تختلف كمالها وضعفها بسبب المضيء وان اتحد القابل واستعداده اي لقبول الانوار العرضية كحائط واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج فان الاشعة وان اتحد محلها واستعداده لقبولها لكن ما يقبله من الشمس اكمل مما يقبله من السراج لاختلافهما بالكمال والنقص او ما ينعكس بعضه او كانه ما يقبل النور من الشمس والسراج وما ينعكس من الزجاج على الارض او على تلك الارض من شعاع وله تقديران وهو ان يكون المعنى كحائط يقبل النور من الشمس ومن السراج او مما ينعكس عليه من الزجاج الموضوع على الارض من شعاع الشمس وعلى هذا يكون الارض في قوله ويجي ان الارض بمعنى الحائط وهذا التقدير اولى اذ ليس فيه الا

الاتفر الا رضي بالحايط وليس ببعيد بخلاف التقرير الاول فان قيد بعد الكثرة الاتصال
قيد على ما لا يخفى تقبل من الشمس اكثر مما انعكس عليها من الزجاج او ما يقبل من السراج ولا
ولا يخفى ان التفاوت في الكمال والنقص بينهما ليس الا التفاوت المفيد بين ههنا الاتحاد
القابل واستعداده وقد يكون الفاعل واحدا ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب
القابل كما يقع من شعاع الشمس على البلور او الشجر وهو الجزء الاوسط فان يسمى معبرا
والارض فان الذي يقبل البلور والشجر مثلا اتم اي مما يقبل الارض فيما
والنور المجرد اي عن المواد والمحال لا قابل له لقيامه بذاته وجوهريته فما دون
نور الانوار اي من الانوار المجردة كماله ونقصه يكون لسبب رتبة فاعله لاستحالة ان
يكون لسبب قابله اذ لا قابل له كما قلنا وهو علة كماله وكلما كان علته اكمل فهو اكمل
وكمال نور الانوار لا علة له بل هو النور المحض الذي لا شوبه فقر ولا نقص (سؤال)
فكماله يكون لذاته اذ لا يتخلله ظلمة فيلزمه نقص وليس وراءه شيء يفتقر اليه هو
البداية والنهاية والمبدأ والغاية ولما ذكر ان كمال نور الانوار لذاته كالعلة ورد
عليه سؤال وقال الماهية النورية من حيث هي لا تقتضي الكمال والا لكان لكل نور كمال نور
الانوار فتخصصها اي تخصص الماهية النورية بنور النور وهو كمال النورية ممكن معلول
يفتقر الى علة تخصص تلك الماهية بذلك الكمال ليكون نور الانوار ثم اجاب عنه وقال
الجواب هي اي الماهية النورية بنور النور وهو كمال النورية ممكن معلول يفتقر الى علة (الجواب)
تخصص تلك الماهية بذلك الكمال ليكون نور الانوار ثم اجاب عنه وقال الجواب هي اي
الماهية النورية كلية ذهنية لا ثبات لها في الاعيان ولا وجود لها الا في الاذهان
وهي من حيث هي كذلك لا تتخصص بنفسها بخارج اي بامر خارج عن الذهن حتى يكون

ما في الخارج مركبا من الماهية والخارجي لامتناع ان يخرج ما في الاذهان بعينه الى ما في الاعيان وما في العين
واحد ليس له اصل هو تلك الماهية وكمال وهو الامر الخارجي الذي تحققت به في العين يعني كمال نور الانوار
بل الكمالية هي نفس الذات النورية لا امر زايد عليها حتى يحتاج ماهية نور الانوار الى ما يخصصها بذلك
الكمال واما كمال الانوار المجردة الممكنة وان كانت ايضا غير زايد على ذاتها النورية فهي معلولة محتاج
كمالاتها التي هي نفس ماهياتها النورية الممكنة الى مخصص هو موجدها ومفيضها ومخرجها من العدم
الى الوجود والذهني اي والامر الذهني كالماهية مثلا اعتبارات كونها مشتركة فيما بين كثيرين لا
تتصور على العين اي الامر الخارجي لانه جزئي يمتنع حمله على كثيرين وما قيل ان القائم بذاته اي الجوهر
جسمانيا كان او روحانيا لا يقبل الكمال والنقص اي الشدة والضعف تحكم قد سبقت الاشارة
اليه من انه تحكم ضيا اي لا تحكم عقلا وان الجوهر يقبل الشدة والضعف والكمال والنقص في اطلاق
الكلام في قوله فاول نور الانوار كماله ونقصه بسبب فاعله استشعر انه يقال هذا الحكم ليس على اطلاقه
لانه قد يكون بسبب قابله واستدرك ما قال وقال بل اي ما ذكرت هو حكم الانوار المجردة لا مطلق
الانوار اذ الانوار العارضة على الانوار المجردة التي سنشير اليها يكون التفاوت بينهما من جهتي
نسبة الفاعل والقابل فان الشعاع الفائض من نور الانوار على النور الاول اكمل من الفائض
من الاول على الثاني لكون المفيض والمستفيض في الاول اشرف فعلا واتم قوة منهما في الثاني
فثبت ان اول حاصل بنور الانوار واحد وهو النور الاقرب والنور العظيم وربما سماه
بعض الفهلوية وفي بعض النسخ الفهلويين بهمن وزعم الحكيم الفاضل زرادشت ان اول ما
خلق من الموجودات بهمن ثم اردبيهشت ثم شهريور ثم اسفندارمذ ثم خرداد وخلق بعضهم من
بعض كما يوجد السراج من السراج من غير ان ينقص من الاول شيء وتراهم زرادشت اي النقل

بهم واستفاد منهم العلوم الحقيقية فالنور الاقرب فقير في نفسه لكونه ممكنا في نفسه محتاجا الى غيره
غني بالاول لكونه واجبا به فقط مستضيئا عن غيره ووجود نور عن الانوار ليس بان ينفصل
منه شيء فقد علمت ان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام لان الانفصال عدم الاتصال
فيما يمكن عليه الانفصال وهو الاجسام والابعاد وتعالى اي ارتفع وتنزه نور الانوار
عن ذلك اي عن خواص الاجرام ولا بان ينتقل عنه شيء اذ النور المنتقل عنه لا يكون جوهرا
لان الجوهر لا جهة له لينفصل منه جزء وينتقل ولا عرضا اذ الهيئات لا تنتقل لما عرفت من
استحالة الانتقال على الاعراض مع ان نور الانوار لا هيئة نورية ولا ظلمانية لتتوهم
فيها الانتقال كما في شعاع الشمس اي ليحتاج الى بيان انتقالها عنه واليه اشار بقوله
وعلمت استحالة الهيئات على نور الانوار فيما سلف من الابحاث فلا حاجة الى الاعادة وقد ذكرنا
لك فصلا يتضمن ان الشعاع من الشمس اي حصوله منها ليس الا على انه موجود بحسب اذ ليس حصول
نسبها بانفصال جسم منها او انتقال عرض كذلك بل اذا ارتفع الحجاب بينها وبين المستعد المستعد
للاستنارة كالاجرام الكثيفة المقابلة لها وتوسط جرم شفاف بينهما افاض العقل هيئة نورية
على ذلك القابل المستعد واذا عرفت هذا في حصول الشعاع وهو نور جسماني عارض فهكذا
ينبغي ان تعرف في كل نور شارق اي في حصول كل نور عقلا عارضا او مجردا ولا يتوهم فيه
نقل عرض وانفصال جسم بل الصادر من الواجب لذاته وغيره من المجردات ان كان هيئة عقلية
وهي النور الشارق العارض فشرط حصوله استعداد النور المجرد القابل له وحد
يحصل له اشراق عقلي وهيئة نورية في ذاته للاستعداد المقتضي لذلك وان كان جوهرا
عقليا وهو النور الشارق المجرد فشرط حصوله جهة ما في علته تقتضي ظهوره في نفسه

قايما بذاته بلا زمان ولا مكان وذا اشراق عقلي وظهور روحاني فظهر من هذه المباحث ان الاشعة العقلية
جوهرية كانت او عرضية والاشعة الجسمانية ليس حصولها بانتقال عرض او انفصال جوهر
منها والا برهان وهو المطلوب **فصل** في احكام هذه البرازخ اي الاجسام وابتدأ باحكام
محدد الجهات من حيث انه جسم واحد بسيط محيط بجميع الاجسام غير منقسم بالفعل وانما غير قابل الانفصال
فقال اعلم ان الاشارات وهي امتدادات تاخذ من المشير الى المشار اليه في جميع الجوانب
كاليمين واليسار والقدام والخلف والفوق والتحت غايات تتوجه نحوها الاجسام بالحركة
وتتناولها الاشارة الحسية بانها هنا او هناك بخلاف العقلية فانها لا يمكن فيها ذلك وانه لو
لم يكن برزخ اي جسم واحد غير متالف من اجسام مختلفة على ما يظهر من الاستدلال عليه محيط
بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك اي للانفصال بالفعل وقد بينت لك في بيان امتناع تركب سلسلة
غير متناهية مجتمعة كيف ما كانت تناهي المرتبات المجتمعة الجسمية كالامتدادات الجسمية المتناهية البعض
والاجسام المحيط بعضها ببعض الى غير النهاية وغيرها اي وغير الجسمية كالمجتمعة العقلية المترتبة
لكانت الحركة اي التي يوجد الجسم بها نحو الجهة والاشارة اي التي تناولت الجهة بانها هنا او هناك
غير عبورها وضيفها اي جميع الاجسام الواقعة الى لا شيء والعدم لا يتميز الاشارة اليه
وهو ظاهر ولان يتوجه الجسم نحوه بالحركة اما ثانيا الشرطية فلان المحدد المحيط لو لم يكن
جسما بسيطا غير منقسم بالفعل فاما ان يكون منقسما بالفعل او مركبا واياما كان واليه الاشارة
بقوله ولو كان اي ولو كان البرزخ هو الذي هو المحدد محيطا بالكل قابلا للانفصال او
برازخ اي او كان ذلك المحدد برازخ كثيرة متالفة اجتمعت وتركبت وصارت اياه يلزم
وقوع الحركة والاشارة الى لا شيء قالوا اما معطي النقص بالدور فلاستحالة حركة

اجزاء المحدد المحيط بالكل عند الانفصال بالفعل الى جهة السفل للاحتشو المحدد مثلا الا يمكن
ان ينفذ فيه شي فيتحرك الاجزاء بالضرورة الى جهة العلو ويلزم ما ذكرناه وبعبارة اخرى
كل ما ينقسم بالفعل ففي حالة الانقسام لا بد من حركة احد الجزئين عن الاخر وح اما ان يكون وراء
المحدد جهة او لا يكون فان كان فليس المحدد المفروض جهة هي الغاية في ذلك الامتداد
وكلامنا في الجهة التي هي منتهى الاشارات والحركات في ذلك الامتداد وان لم يكن وراءه جهة
مع ان احد جزئيه انتقل عن الاخر فتلك الحركة تكون حركة لا الى صوب لان التقدير ان
الجهة المنقسمة اعني المحدد هي منتهى الاصوات هف وفيهما نظر لان الانتقال امتنع
نفوذ شي في الملاء الذي هو حشو المحدد ولا نسلم كون حركة احد الجزئين وراء
لكون لا الى صوب واما على الثاني فلقوله فان كان كل واحد من هذه البرازخ اي الذي تركب
منها المحدد وان فرض انه غير ممكن ان ينفصل فلا بد من ان تكون مؤلفة والا لما حصل
منها المحدد وان كانت مؤلفة بالفعل فيمكن تالفهما اذ لو امتنع تالفهما لما حصل منها
مركب وانفصامها لان كل ما هو ممكن الائتلاف فهو ممكن الافتراق والافتراق حركة
حركة تستدعي جهة وكلامنا في الجهة التي هي غاية الامتدادات واذا انقسمت بالفعل
فتقع الحركة الى لا شي ولا صوب لاستحالة ان تقع حركة الاجزاء المنقسمة الى تحت
لما مر فيقع الى فوق ويلزم ما ذكرنا المسبوق من النظر بل لان الحركة اما ان يكون الى جهة
او لا فان كانت حركة اجزاء المحدد الى جهة فيكون الجهة متحددة قبلها لا بها
وان كانت لا الى جهة يلزم الحركة لا الى شي ولا صوب وهو مح واستحالته غنى
عن الشرح وايضا لا يجوز تركب المحدد من اجسام مختلفة لان المختلفات والبعد لا

والمختلفات اي التي تركب منها المحدد لا بد من حصول افرادها اي كل واحد منها بقوله
في احيازها المختلفة اولا اي قبل التركيب فانها استعدت للتركيب وحيث حركتها من احيازها
الى حيز المركب حتى تركب وذلك يوجب تخصيص كل جز من المركب بجهة معينة دون
ما يكون داخلة فيه فيتقدم الجهة على اجزاء المحدد المتقدمة عليه فيتقدم الجهة على
محددها وهو مح فان قيل لم لا يجوز حصول الافراد في حيز المحدد من غير ان يتحرك
من احيازها اليه قلنا لانه وقوع كل افراد في جهة من الاخر دون غيرها ان كان الكون
في ذلك الحيز مكانه فيتقدم الجهة على محددها واللازم الترجيح من غير مرجح ومنه يعلم
انه لا يجوز تالف المحدد من اجسام متشابهة ولما استشعر ان يتوهم ويقال كما لا يجوز ان يكون
مركبا كذلك لا يجوز ان يكون بسيطا لوجوب تقدم اجزاء البسيط عليه ويلزمه تقدم الجهة على
محددها كما ذكرت اشار الى دفع هذا التوهم بقوله والبسيط يحصل حصولا واحدا
دفعة لا دفعتين كما في المركب اذ للجزء مادة فيحتاج الى حصوله في حيز المركب ثانيا
واما الاجزاء المقدارية للبسيط فليتاخر عنه واليه الاشارة بقوله ثم تنحى اي
بالفعل ان كان مما يقبل ذلك كالماء او لا ينحى ان كان مما لا يقبل ذلك كالسماء واذا
تبين استحالة ذلك انقسام المحدد وتركبه من المختلفات وحصوله لا دفعة
فلا بد من المحيط البر المنفصل الواحد اي البسيط اذ المركب لا يكون واحدا بالحقيقة
المتشابه ما يفرض له اجزاء في الوهم اي المستدير لانه الذي نسبة اجزائه المفروضة التي
تحققه الوضع بينها بعضها فوق بعض ونسبة جميعها الى المركز متشابهة ولو لم
تكن نسب الاجزاء الى المركز متشابهة بل كانت مختلفة لكان بعضها اقرب الى المركز وبعضها

ابعد وكان اختصاص بعضها بالقرب وبعضها بالبعد يقتضي مثلا اجزاء للمحدد الموجب
لتقدم الجهة على المحدد وهو مح واعلم ان الجهات وان كانت ستا لان امتدادات العالم
المتقاطعة على قوائم ثلثة مع ان لكل امتداد طرفين على جهتين لكن المختلفة بالطبع اثنان فوق
واسفل ولهذا لا يتغيران فان القائم لو صار منكوسا للايصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله
تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق ويكون الفوق والتحت بحالهما بخلاف الاربعة
الباقية فانها وضعية الا ترى ان اليمين يصير يسارا وبالعكس وكذا القدام والخلف ولا يصير الفوق
اسفل ولا بالعكس واختلاف الجهتين الطبيعيتين يحتاج الى علة توجب الاختلاف فانه لو لم يتخصص احدهما
بامر موجود للاخرى لم يكن طلب بعض احدهما اولى من الاخرى وان تكون العلة ذات وضع
اي قابلة للاشارة الحسية والا لم يتبينا ولهما الاشارة وكانت نسبتها الى الجهتين واحدة فلا يكون
احدهما بالعلو اولى من الاخرى وليست بعض لعدم قيامه بالذات فهو جوهر جسماني واحد
لا من حيث انه واحد فانه من حيث هو واحد لا يحدد الا ما قرب منه بمحيطه وما بعد عنه بمركزه
الذي يحدد بمحيطه يعني المركز والمركز لا يعني المحيط لجواز وقوع دوائر غير متناهية
على مركز واحد ويحصل منه الجهتان الطبيعيتان وهو الملحم والجهة الاشارة بقوله ولا يحصل منه
نفسه اي من المحدد من حيث هو محدد واحد جهتان مختلفتان بان يكون بعض جهة علو وبعض
الاسفل فانه واحد متشابه اي متشابه الاجزاء المفروضة فلا اولوية لبعض اجزائه بتعين جهة
دون اخرى وح لا يحصل من نفسه الا جهة واحدة وهو العلو وكلما قرب منه هو العالي
ولان السفل هو ما يكون في غاية البعد عن العلو واذن لا يكون الاسفل الا في غاية البعد عنه
وهو المركز وهذا هو البرزخ المحيط وهو جسم واحد بسيط مستدير يحيط بجميع الاجسام ابداعي

حصل له مجرد من العقل المفارق لا اجزاء له بالفعل وان كانت له اجزاء بالقوة والفرض متشابهة
غير مختلفة بالعلو والسفل قبل تعين المركز واما بعد تعينه فلا شك في علوية بعض الاجزاء
بحسب بعدها عنه كما في فوقية احد سطحيه ومنه ظهر ان قوله المتشابه ما يفرض له اجزاء
في الوهم ليس على ما ينبغي لان المراد منه المتشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء على ما صرح هو
وغيره به والوجود يكذبه ولما جعل المحدد نفس جهة العلو لا محيطا استدل على ان المحدد
لا ينقسم بما استدل به الحكماء على ان الجهة لا تنقسم فق ومما يدل على ان منه الجهة
اي المحدد المفروض انه هو لا غير اي الذي فرضنا ان منه الجهة هو لا غيره
مما لا مدخل له في الجهة لا ينقسم ان المتحرك لو قسمه اي ونفذ فيه فاما ان يتحرك بعدا
بعد اقرب بعبور جزئه الى فوق وح لا يكون الفوق الا الجزء الابعد او يتحرك من فوق
فلا يكون جهة الفوق الا جزء من الجزء الاقرب فعلى التقديرين يصير جهة ما يفرض
جهة جزئه هو الجهة فيكون الجزء الاخر لا مدخل له وكلامنا في عين ما منه الجهة الذي
لا تاخذ منه ما لا مدخل له في الجهة قال في المطارحات ولقائل ان يقول هذه الجهة ان
دلت على امتناع انقسام المحدد فيلزم منها امتناع انقسام الارض لانها غاية السفل
فاذا وصل اليها المتحرك وعبر الجزء الذي اقرب اما ان يقال يتحرك بعد الى السفل او عنه
وعلى التقديرين يصير احد جزئي الارض سفلا لا كلها وكان كلها غاية السفل
لانها طبيعة متشابهة والكلام كالكلام والجواب ليس غاية السفل الارض و لا
السفل يتعين بالارض بل يتعين بمركزية المحدد فاذا فرض جسم يقطع الارض
فيحصل له بحصة نسبة الى المحدد بما اخذ من الحيز بالقطع لاجزاء الارض فليه

كسفلية الارض فان السفل ينصرف بنفس الجرم بخلاف الصاعد الى فوق اذا
لم يصل لم يصلد شئ لتجرد به موضعه ويصير كلما وصل الى جزء له حصة من
الفوقية كفوقية المحدد فالمحدد له الفوقية بماهيته والارض لها السفل بخصوص
حيز على نسبة محدودة من المحدد حتى لو خرج الارض من ذلك الحيز بالكلية
كانت متحركة الى فوق وتاركة للسفل فليس السفل بحاهن الفضاء والى
هذا الوصل والجواب اشار بقوله وليس هذا كالسفل المنتهي بمركزية المحدد
فاذا وصل المتحرك الى غايته صار بحصته صحيحه من الكل الى السفلية القصوى بذاته
وعليك بتطبيق هذا على ذلك ولما كان من احكام ان لا مكان له واراد ان يثبت
ذلك شرع اولا في بيان المكان ولان من اماراته ولان من اماراته المتفق عليها
ان ينسب الجسم اليه بلفظ في وان يصح انتقال الجسم عنه قال وكل شئ كالمحوي
مثلا ينسب الى مكان بانه فيه كالحاوي يكون مكانه غيره وغير اجزائه فلذا المكان
ينسب اليه الجسم بفي ولا شئ من الجسم واجزائه كالهيولى والصورة ولا ما ينقر عليه
الجسم اليه الجسم بفي فلا شئ من المكان بجسم ولا ما يستقر عليه الجسم ولا الهيولى ولا الصورة ويصح
تبدل اجزائه اي اجزاء المكان في الحي المكان بان فيه بالنسبة الى اجزاء ما وضعه مكانا ان لم يمكن
الانتقال بالكلية اي عن مكانه كما في الافلاك لصورتها النوعية او النقل اي او يصح النقل
بالكلية كما في غيرها اي غير الافلاك كانتقال الماء عن الكوز ولما كان ما يرى ان يتفق
عليها اليهم لحرابها امتناع اجتماع متمكنين فيه بخلاف المحل لجواز اجتماع حالين فيه
وتباينهما اختلافه بالجهة كفوق واسفل وعليه ان لا يكون النفس مكانا لانها مجردة

لا جهة لها واذا لم يكن المكان شيئا من المذكورات لا مثلا ولا الخلاء لامتناع وجوده فالحق
انه السطح الباطن من الحاوي المماس للظاهر من المحوي لاجتماع الامارات الاربع المتفق عليها
فيه واليه اشار بقوله فاذن المكان هو باطن حاويه الاقرب ولان المحدد لا حاوي له
وما لا حاوي له لا مكان له فالمحدد لا مكان له وهو المطلوب **فصل** في بيان
ان حركة الافلاك ارادية وان لها نفوسا ناطقة وفي كيفية صدور كثرة عن نور الانوار
ولان الحركة هو كون الشئ فيما بين المبدء والمنتهى بحيث يكون حاله في كل ان مخالفا لما بعده
وما قبله اما ان يقتضيها شئ خارج عن الجسم وقواه قسرية ذاتية ان قبله الجسم بنفسه كرمي
حجر الى فوق وعرضية ان لم يكن كذلك كاعلاء حجر او لا يكون كذلك وهي اما ان تصدر عن شعور وهي
الارادية او لا وهي الطبيعية شرع او لا في بيان ان حركة الفلك ليست طبيعية وفي بيان انها
ليست قسرية لينتهي كونها ارادية فقال البرزخ الميت اي الجماد وهو الجسم الذي ليس فيه
حيوة حيوانية وهي التي تزول ولا تدوم كما في الحيوانات او حيوة عقلية وهي التي تدوم
لا تزول كما في الافلاك لا يتحرك بنفسه وانما قال بنفسه احترازا عما يتحرك بقاسر فان كل ماله
مقصد لقصده ويصل اليه ويفارقه بنفسه اي من غير قاسر فليس مبدأه المواتا اذا قصد
بنفسه اي لا يقاسر طبعا الى شئ لا يفارق مطلوبه فانه يلزم منه اي من قصده له بنفسه
ومفارقته اياه كذلك ان يكون طالبا بالطبع لما يهرب عنه طبعا وهو مع معلوم الاستحالة
بالبديهة والبرازخ العلوية اي الافلاك كل نقطة تقصدها بفارقها وذلك لكونها
على الاستدارة فلا يكون حركتها طبيعية والا لزم المحال المذكور ولا قاسر لها حتى تكون
قسرية ويتعين كونها ارادية اذ لا سلطنة للسافل على العالي على ما يشهد به الفطرة

السليمة واذ لا سلطنة له عليه فلا يحركه قسرا فلا قاسر للفلك من تحت ولا من فوق اليهم فلا
فوق المحدد يحركه قسرا ولا يقسر بعض الافلاك بعضا لقوله وليس بعضها اي بعض تلك البرازخ
اعني الافلاك قاسرا للبعض اي في حركته اذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط اللذين لا يرومان
منهما الانفارقه موضعه وانما قيد به لانه لا فارق احدهما موضعه لدافع اخر ومنعه من الحركة
وكان قسر كيف اي كيف يكون حركاتها قسرية ولها حركات مختلفة اي قدرا وجهة وبتا رك
الكل في حركته اليومية وذلك لان المقسور تابع للقاسر في حركته فلو كانت حركاتها قسرية لما اختلف
ولما تشاركت في حركة واحدة ولما استحال ان يتقلما اجتماع حركتي ذاتيته وقسريته في شئ
كحجر يرمى به يتعق من علو الى سفل فلم لا يجوز ان يكون الحركة المشتركة فيها قسرية والمختلف فيها
ذاتية قال وليست الحركة اليومية وهي حركة المحدد المتحرك بجميع الافلاك قسرية اما في الافلاك
المتحرك بها فلان المحيط لا يدافع المحاط وقد مر انفا فلهذا لم يذكره واما في المحدد
فلان حركته لو كانت قسرية واليه اشار بقوله فان القسرية اي هذه القسرية وهي حركة
المحدد لا يمكن ان يكون من حركة اخرى اي غير حركة محاطه وقد مر ان المحاطة اذ ليس
فوقه شئ يزاحمه ويدافعه حتى يمكن ان يكون هذه القسرية من حركة اي غير حركة محاطه
وقد مر ان المحاط لا يدافع المحيط ويحتمل ان يكون المراد بقوله كيف اي كيف يكون بين
المحيط والمحاط مدافعة والحركة للافلاك حركات كذا وكذا وهذا الاحتمال اقرب واظهر
من الاول ولما كان ما عدا المحدد من الافلاك متحركة بالحركة اليومية ولكل منها
حركة مخالفة لما للاخر ولا يتحرك الجسم في حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته فلا بد
وان يكون شئ من حركات الافلاك بالعرض هو ان يكون حركته تبعا لحركة حاويه فان

الحاوي
يحمل معه محويه في حركته فيوافقه المحوي فيها بالعرض مع كونه متحركا بحركته الخاصة بذاته
كالكرة المدحرجة في السفينة تارة الى جهة حركتها وتارة الى خلافها وانما مثلنا بالكرة لا بالحجر لكيلا يكون
في السفينة كحركة المحوي في الحاوي لعدم تخلل السكون بين حركتها بخلاف المتحرك الذي يتخلل السكون بين
اجزاء حركته والفرق بينها وبين القسرية ان القسرية وان كانت بامر خارج عن الجسم والقوى المختصة
فان القابل هو الجسم نفسه والحركة بالعرض لا يكون الشئ قابلا لها بنفسه بل بتوسط حاويه ومحله
وشئ منه بالذات وهو ما يكون القابل لها الشئ نفسه كالمائع في السفينة على خلاف حركتها تقبل
احدهما بذاته وهو حركة الملاح نفسه على خلاف حركتها والاخر بتوسط ما هو فيه وهو حركة الملاح نفسه
بتوسط حركة السفينة واذا تبين ذلك فلا يكون الحركة اليومية التي اشترك فيها جميع البرازخ
السماوية الا من محيط متحرك ومحرك لجميع الافلاك بالعرض لاستحالة ان تكون من محاط
ولكل واحد حركة اخرى اي بالذات وهي الخاصة ومحرك كل واحد من هذه البرازخ حي بذاته
لكون حركته ارادية كالمحرك للابدان انا وكل ما هو كذلك فهو مدرك لذاته وما هو كذلك فيكون نورا مجردا
قائما بذاته ناطقا مدركا للمعقولات مثل نفوسنا والفرق انه ليس للافلاك ميل كنفوسنا فلها ميل
واحد بخلاف ابداننا فان لها ميلا يخالف ميل نفوسنا لان ميل ابداننا الى جهة السفل لكن
ميل نفوسنا قد يكون الى تلك الجهة كالنازل من علو الى سفل وقد يكون الى خلافها كالصاعد على
من تحت الى فوق ويلوح لك من هذا اي من كون محركات الافلاك انوارا مجردة انها اي البرازخ
مقهورة للانوار المجردة لاشتمالها على النفوس والعقلية لتحريكها تلك الحركات الدائمة المستمرة
على وتيرة واحدة والافلاك امنة من الفساد لان كل ما ليس باسر لا بد له من حركة مستقيمة
اما عند الكون فلوجوب حركة اجزائه بالاستقامة من اماكنها الى مكان المركب المتكون

واما عند الفساد فلتفرق الاجزاء وانفصال بعضها عن بعض بالحركة المستقيمة لامكانها ولان الحركة
المستقيمة انما تكون عن مستقيم يمتنع وجوده في الافلاك لوجود الميل المستدير فيمتنع الحركة المستقيمة
على الافلاك بل الفساد المبني عليها وانما امتنع اجتماع الميلين لان الطبيعة الواحدة لو اقتضت
المستدير والمستقيم معا لكانت قد اقتضت توجها الى الشيء وانصرافا عنه معا ومثاله
ان يتحرك الجسم بحركة مستقيمة فاذا وافى مكانه الطبيعي تحرك بحركة مستديرة فيكون المطلوب
بالحركة المستقيمة مهروبا عنه بالحركة المستديرة على المكان الطبيعي وهو محال واما انه لم لا يجوز
ان يقتضي الحركة المستقيمة بشرط خروجه عن الحيز الطبيعي والمستديرة بشرط حصوله فيه
كما ان الجسم العنصري يقتضي الحركة بشرط ان لا يكون في مكانه الطبيعي ويقتضي السكون بشرط
حصوله فيه فالجواب ان طبيعة العنصر لم يقتض لذاتها لا الحركة ولا السكون بل الذي اقتضته
هو الحصول في الحيز الطبيعي ففي حالتي الحركة والسكون مطلوب الطبيعة ذلك الامر الواحد
بخلاف ما نحن فيه فان الحركة المستديرة فيها انصراف وتوجه عن المطلوب بالحركة المستقيمة ان كانت
كما قلنا والا كان الوضع المطلوب بالحركة المستديرة بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو محال
ايضا والشهوات والغضب اذ المقصود من الشهوة حفظ النوع ومن الغضب الاحتراز
عن المضر والمفسد وما لا يفسد لا يفتقر اليهما واذا لم يكن لها شهوة ولا غضب فليست الحركة
اي حركة الافلاك لمراد بهيمي شهواني او غضبي فيكون المقصود نوريا اي عقليا
على الاستحالة ان تكون لامر جزئي لا يمكن وقوعه والا لا ينبت وقفت عن الحركة
وكذا ان وقع والكواكب السبعة وهي النيران الشمس والقمر والخمسة المتحيرة زحل والمشتري
والمريخ والزهرة وعطارد فمصلها حركات كثيرة من بطؤ وسرعة وتوسط في الحركة

وجوه

وجوه واستقامة الى غير ذلك من الاختلافات في الحركة التي لا يمكن حصوله في فلك واحد
فلا بد لها اي لتلك الحركات من افلاك كثيرة تقتضي صدور تلك الحركات المختلفة منها من ممثل
ومائل وخارج وتدوير على ما هو مشروح في علم الهيئة وكل هذه اي كل واحد من هذه الافلاك
المشتمل عليه برزخ كل من السبعة غير غنية لامكانها بل يفتقر في تحققها الى نور مجرد
لاستدعاء الحركة المستديرة الارادية محركا حيا هو نفسه الناطقة المتصرفة به التي هي نور
مجرد قائم بذاته ولما فرغ من بيان ان للافلاك نفوسا ناطقة شرع في بيان كيفية صدور الكثرة
عن الواجب قال ولما لم يحصل من نور الانوار غير النور الاقرب وليس في النور الاقرب ابهم
اي كما في الواجب جهات كثيرة فانه يرجع الكثرة فيه اي في النور الاقرب سواء كانت ذاتية او
عرضية الى كثرة جهات ما يقتضيه اي علته لما عرفت فيقتضي تكثر جهات نور الانوار قرب الى تكثر
نور النور وهو محال فالنور الاقرب بسيط ليس فيه جهات كثيرة وفي البرزخ كثرة لما سبق تقريره
فان حصل به اي بالنور الاقرب برزخ واحد لم يحصل منه نور لتوقف الوجود عنده ولم
يحصل شيء من الانوار والاجسام لامتناع صدورهما عن الجسم كما سلف بيانه وليس كذا في
وفي البرزخ كثرة وفي الانوار المدبرة اي كثرة ابهم وان حصل من النور الاقرب ابهم نور مجرد
وهكذا اي هذا النور نور مجرد اخر ولم يوجد في واحد من هذه الانوار انفسها فلم يتاد
الى البرزخ لتركيبها من الحصول الهيولي والصورة والممتنع صدورهما من الاشياء فيه يتم ما لم
كل واحد اي من المعلولات نور من حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الغاسق لان الحع
لا بد وان يكون مناسبا للعلة من بعض الوجوه مع انه لا مناسبة بين الغاسق و النور
من حيث هو فلا بد وان يكون النور الاقرب يحصل به برزخ ونور مجرد فان له اي للنور

وكمال الانتهاء

في الحديث ان امير المؤمنين لما وضع رسول الله ص ... اللهم ان هذا اول العدد واخذ الاب ... اسقا الظلم ... الادليلا ... وجه ... وجعله ... في الملكوت ... الى النعي ...

الاقرب اعتبار فقرا في نفسه لامكانه في نفسه وغنى بالاول لوجوبه به فلا يتعقل فقره وهو
هشتر ظلماته وهو يشاهد نور الانوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الانوار
اذ الحجب انما تكون في البرازخ والغواسق والابعاد والاجهة ولا بعد لنور الانوار المجردة
بالكلية فيما يشاهد من نور الانوار يستعشق ويستظلم نفسه بالقياس اليه فيظهر فقره
له واستعشاق خاضع عند مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة اليه يحصل منه ظل هو البرزخ
الاعلى الذي لا برزخ اعظم منه وهو المحيط المذكور وباعتبار غناه ووجوبه بنور الانوار
مشاهدة جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرد اخر فالبرزخ ظلمة والنور القائم نوره وظله
انما هو لظلمة فقره ولسنا نعني بالظلمة الا ما ليس بنور في ذاته ههنا الا ما يذكره الشارح من
ان الظلمة عدم النور عما يمكن النور وباقي الفاظه ظاهر غني عن الشرح **قاعدة**
النور السافل اذا لم يكن بينه وبين العالي حجاب يشاهد العالي ويشرق نور العالي عليه لكن
ليس بين الانوار المجردة عن المواد حجاب لانه من خاصة الابعاد الجرمية وهي مجردة عنها ولهذا
لا يحجب بعضها بعضا بل كل نور سافل حتى النور الابعد الاسفل يشاهد العالي حتى نور الانوار
ويشرق شعاعه على السافل حتى الاسفل اذ من طبيعة نور الانوار الاشراق على كل قابل مستعد وكل
يشرق العالي على السافل اشراقا عقليا متمم الوجود فالنور الاقرب يشرق عليه شعاع
من نور الانوار فان قيل بل انه يتكثر جهته نور الانوار باعطاء الوجود اي للنور الاقرب
والاشراق اي عليه وكذا على باقي الانوار بما الممتنع الموجب للتكثر انما هو ان يوجد
شيئان منه اي من نور الانوار من جهة ذاته وليس ههنا كذا اما وجود النور الاقرب
فلذاته واما اشراق نوره عليه وكذا على باقي الانوار فلصلوح القابل اي استعداده

لقبول

لقبول ذلك شوقه اليه وعدم الحجاب فههنا جهات كثيرة وهي استعدادات القوابل وعلة قابليته
وهي القواعد وغيرها وشرائط مثل عدم الحجاب الذي هو شرط اشراق العالي على السافل والشيء الواحد
يجوز ان يحصل منه لاختلاف القوابل وتعددها اشياء متعددة وهو ظاهر غاية الظهور
فصل الجود افاضة ما ينبغي اي للمستفيد لا بان يكون مبتغى عنده مرغوبا فيه مؤثرا
بالقياس اليه والا يسمى جودا العدم الاستفادة للعوض من الاغراض التي ذكرها ومن
غيرها التي لم يذكره والا كان معاملة لا جودا فالطالب لحمد وثواب وهكذا المتخلص عن مذمة
ونحوها فلا شيء اجود ممن هو نور في حقيقة نفسه وهو متجل وفياض لذاته على كل قابل
والملك هو من له ذات كل شيء وليس ذاته لشيء وهو نور الانوار ولا يخفى انه لو اقتصر على
قوله من له ذات كل شيء لكفاه فان من ضرورة ذلك ان لا يكون ذاته لشيء والا لما كان ذات
جميع الاشياء له مطلقا وهو واضح **قاعدة** لما علمت ان الابصار ليس بانطباع صورة
المرئي في العين على ما هو رأي المعلم الاول ومن اقتفى اثره من القائلين بالانطباع وليس
بخروج شيء من البصر كما هو مذهب الذاهبين الى خروج الشعاع فليس اي الابصار الا
بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ بها يحصل للنفس اشراق نوري على المستنير فيراه
واما الخيال والمثل في المرايا اي الصور المتخيلة والمرئية فسيأتي حالها فان لها مظاهر
لهذا اي لما نعطيها من انها ليست في مكان ولا جهة ولا ذي وضع وان لا موضوع لها
من الاجسام التي تلينا الى غير ذلك على ما سيجيء مفصلا ان شاء الله تعالى وحاصل المقابلة
يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر وفي بعض النسخ بين الناظر والمبصر وعلى هذا
يكون شرط الابصار عدم الحجاب بين العين السليمة والمستنير فلو انتفى سلامة

كيفية الابصار

العين امتنع الابصار وهو ظاهر وكذا لو انتفى استنارة المرئى كما فى القرب المفرط او وجد الحجاب او ما فى حكمه كما فى البعد المفرط فان القرب المفرط كالباطن الجفن عند التغميض واما قيد نا بالغموض ليلزم مقابلة الباطن للنور الباطن والاحمال ان يق عدم الرؤية لعدم المقابلة لا للقرب وانما منع الرؤية لان الاستنارة او النورية شرط للمرئى بان يكون مثل باطن وهذا يوجع فلابد من النور من نور باصر ولون مبصر والجفن الذى الغموض لا تبصرا استنارته اى استنارة باطنه للانوار الخارجة اى العالى لوجود الحجاب وهو الجفن لبعد ان يستنير باطنه بالنور العارض لظاهره وليس لنور البصر فى القوة النورية ما ينور اى باطن الجفن فلا يرى لعدم الاستنارة وكذا كل قرب مفرط اى مانع من الاستنارة والرؤية والبعد المفرط فى حكم الحجاب القلة المقابلة فالمستنير والنور كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة ما بقى نوران مستنيرا يعنى ما لم يبلغ القرب الى الافراط والاظلام اولى بالمشاهدة **قاعدة** اخرى اشراقية فى ان مشاهدة النور غير اشراق شعاع ذلك النور على من يشاهده وتقريرة قوله اعلم ان للعين مشاهدة اى للاشياء كالشمس مثلا وشروق شعاع اى وقوع شعاع عليها من النيرات كالشمس ايضا وشروق الشعاع وهو وقوع شعاع الشمس عليها غير المشاهدة اى مشاهدتها للشمس لان البصر اذا شاهد الشمس واشرق عليه شعاعها فان الشعاع يقع عليها اى على العين حيث هى والمشاهدة للشمس لا يكون الا بمباينة للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس كما سبقت الاشارة اليه يعنى فى مباحث الرؤية من انها لابد الانطباع حتى يكون المشاهد ليقع ايضا العين ولو كان الجفن نوريا او كان الشمس فى القرب مثل الجفن لزال الشعاع والمشاهدة لما بين فى القاعدة السابقة ان المستنير كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة **فصل** فى ان

لكل نور عال قهر بالنسبة الى النور السافل وللسافل محبة بالنسبة الى العالى وبهما انتظم الوجود كله النور السافل اى من حيث انه سافل لا يحيط بالنور العالى اى لا يتمكن بالاحاطة بما هو اعلى مرتبة منه واكثر اشراقا فان النور العالى لشدة نوريته يقهره اى يقهر النور السافل ويغلبه لضعفه اما الذى لا يشاهده اى لكن ليس السافل بمقهور بحيث لا يشاهد العالى بل يشاهده لما علمت ان من خواص النور المجرد مشاهدة جميع الانوار المجردة لعدم الحجاب بينهما وان لم يتمكن من الاحاطة به كما لا يتمكن النور البصرى لضعفه من الاحاطة بالشمس لشدة نوريتها مع ذلك فانه يشاهدها وكذا النور العرضى يحيط الاشد منه بالاضعف ويغلبه حتى ربما يتوهم عدمه اى عدم الاضعف كما ان نور الشمس يخفى نور الكواكب لاستيلائه عليها بحيث يتوهم عدمها وان كانت موجودة قد طمستها شدة اشراق نور الشمس والانوار اذا تكثرت فللعالى على السافل قهر لما علمت وللسافل الى العالى شوق وهو اى شوق السافل حركة الى تتميم كمال عقلى وكل مشتاق اليه لابد وان يكون حاضرا من وجه وغائبا من وجه والمشتاق قد نال من جهة حضوره شيئا وفاته من جهة غيبته شيء ما شيء اخر وعشق وهو عشق العالى السافل هو محبة مفرطة اى من هو تام كالا منه عنده فيما يعشقه هذا واما الشوق المطلق فهو حركة الى تتميم كمال عقلى او ظنى او تخيلى او غيرها والعشق المطلق هو محبة مفرطة للغير والادراك كلما كان اتم والمدرك اكمل كان العشق اشد فنور الانوار له بالنسبة الى ما سواه من الموجودات لشدة نوريته وقوة اشراقه العقل الغير المتناهى لانه لا يتوقف عند حد تتصوره العقل بل هو فوق ما لا يتناهى ولا يعشق هو غيره لان الشىء لا يعشق غيره الا من هو اتم كمالا منه عنده فيما يعشقه

وغير اقل كمالا منه بل لا كمال له بالنسبة اليه ويعشق هو نفسه لان كماله ظاهر له وهو اجمل الاشياء واكملها وظهوره لنفسه اشد من كل ظهور لشىء الى غيره اى غير ذلك الشىء ونفسه لظهوره ذاته لذاته اكمل من كل ظهور فى الوجود اتم وليست اللذة الا الشعور بالكمال الحاصل من حيث هو كمال وحاصل واعلم ان تصور ماهيتى اللذة والالم اى الشعور بهما وتميزهما عما سواهما بديهى وجدانى فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هى اللذة وعند الضرب وتفرق الاتصال فى عضو حالة اخرى مخصوصة هى الالم ولما كانت الحالة التى نجدها مع اشتراكهما فى كونهما لذة فالالم المشترك بينهما هو ماهية اللذة ولان البديهى ما يفتقر الى نوع تنبيه اراد ان ينبه على ماهية اللذة بهذا القدر المشترك الذى نجده حاصلا فى كل صورة توصف باللذة وغير حاصل فيما لا يوصف بها لئلا يتوهم ان لتلك المخصصات مدخلا فى كون اللذة لذة وفائدة التنبيه على ماهية اللذة ان يبين بالنظر الحكمى ان لذة نور الانوار اتم اللذات واكملها وقد اعتبر فى ماهيتها امور الاول الشعور اذ لا لذة لمن لا شعور له والثانى الكمال وهو ما من شانه ان يكون للشىء اذا كان صالحا ولا يقابله اذ ليس الشعور بكل شىء لذة بل بالكمال والثالث الحاصل اذ ليس الشعور بالكمال هو اللذة لجواز ان يكون بصورة مساوية للكمال فلا يلتذ به فلا بد من قيد الحصول والرابع من حيث هو كمال لانه اذا ادرك حصول الكمال من لا يعتقد كماله لا يلتذ بحصوله ولا بحصول ما هو كمال من جهة دون اخرى الا اذا ادرك من الجهة التى هو بها كمال دون الجهة الاخرى والخامس حاصل لان اللذة ليست ادراك اللذيذ بل ادراك حصوله للملتذ فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذ لما مر تقريره وكل لذة لا ترانها

هى تتبع كماله وادراكه لكماله فكلما كان الكمال اتم والادراك اشد كانت اللذة اقوى ولما كان نور الانوار الذى جميع الكمالات العقلية والحسية رشح منه اتمها وادراكه الذى هو ظهوره اشد الادراكات والبه الاشارة بقوله ولا اكمل واجمل من نور الانوار ولا اظهر منه لذاته ولغيره فلا الذ منه بغيره وفى بعض النسخ ولغيره واما خفى علينا مع انه لا اظهر منه لغيره ولان شدة ظهوره حجابه فظهوره سبب بطونه وقوة نوره حجاب نوره فان ما جاوز حده شانه ضده وكذا احكم العقل والنفس فان ظهوره سبب بطونهما لانهما نور وحقيقة الظهور الذى لا يمكن خفائه بالنسبة الى ذاته وغيره اذ لم يكن مانع وهو عاشق لذاته فحب لما مر انه لا يعشق غيره ومعشوق لذاته وغيره وفى بعض النسخ ولغيره وهو ظاهر وفى نسخ النور الناقص اى اصله وهو النور السافل عاشق الى النور العالى الذى هو علته وبنوعه وفى نسخ النور العالى لكونه اكمل قاهر للنور السافل لكونه انقص وكما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته المقدسة ليس شيئا ذا ظهور حتى يكون الظهور زائدا عليها اوجزء منها بل هو نفس الظهور والنورية المحضة التى لا يشوبها شىء من الاجزاء واللوازم النورية والظلمانية فلا التذاذ لذاته وعشقه على ذاته وكما لا التقاس نورية غيره اى من الانوار اليه لشدته وكماله الغير المتناهى فلا التقاس لذة غيره وعشق غيره الى لذته بذاته وعشق لذاته ولا عشق الاشياء ويلذذها بغيره اى بغير نور الانوار الى عشقها او تلذذها به اى بنور الانوار لكونه اكمل واجمل فانتظم الوجود كله من المحبة اى اللازمة لكل نور سافل بالنسبة الى ما فوقه والقهر اى اللازم لكل عال بالنسبة الى ما دونه وسياتيك تتمة هذا والانوار المجردة اذا تكثرت اى بالنزول

في مراتب المعلومية والصعود في مراتب العلية بل من بهما النظام الاتم وذلك
لتكثر الجهات والاشراقات العقلية وترتب بعضها على بعض الموجبة لتكثر العوالم
وانتظامها على الوجه الاكمل والترتيب الافضل حتى تصير العوالم الكثيرة كانها
عالم واحد محكم التاليف والترصيف **فصل** في ان محبة كل نور سافل لنفسه
مقهورة في محبته للنور العالي واما قال فللنور الاقرب اي العقل الاول بالفا
اشعارا بانه نتيجة للقاعدة السالفة وهي ان لعينك مشاهدة وشروق شعاع
لانه اذا كان كذلك فللنور الاقرب مشاهدة لنور الانوار وشروق منه عليه لعدم الحجاب
بينهما على ما تقرر في القاعدة السالفة ومحبة له اي لنور الانوار ولنفسه لانه
يدركهما مع ان ادراك الملائم يقتضي اللذة الموجبة للمحبة ولان قوة الكمال تقتضي
كثرة الملائمة وهي شدة اللذة الموجبة لغلبة المحبة فكلما كان الشيء اكمل واعجب كان
الذ واحب ولان نور الانوار اكمل الذوات واعجبها فهو الذ المدركات واحبها
ويلزم منه ان يكون التذاذ كل نور مجرد به ومحبته له اكثر من التذاذه لنفسه ومحبته لها
محبة النور الاقرب بل كل نور مجرد لنفسه مقهورة في صولة محبته له والبها الاشارة
بقوله ومحبته لنفسه مقهورة في قهر محبته نور الانوار **فصل** في بيان ان اشراق المجردات
بعضها على بعض ليس بانفصال شيء وقرب بقوله اشراق النور على الانوار المجردة ليس بانفصال
شيء منه كما مر ذلك يعني في اخر الفصل الثاني من المقالة بل هو نور شعاعي يحصل منه في
النور المجرد باضافة عليه لاستعداده لقبوله وعدم الحجاب بينهما على مثال ما مر في الشمس
اي في اشراقها على ما يقبلها كالارض مثلا وهو انه اذا حصل مقابلة بينهما او ما

ـه ان اشراق المجردات ليس بانفصال

العقل المفارق بحسب الهيئة النورية الشعاعية عليهما فان نسبة الانوار المجردة الى نور النور الذي
هو شمس عالم العقل في قبولها الاشعة الشمسية الالهية كنسبة الارض الى الشمس في قبولها
الاشعة الشمسية الجرمية وكما انه اذا ارتفع الحجاب بين الشمس والابيض ستنار بنورها
كذلك اذا ارتفع الحجاب بين الانوار المجردة وبين نور الانوار استنارت بنوره والمناسبة
اي مشاهدة الانوار المجردة لنور النور امر اخر هو غير اشراقه عليها كما ضربنا لك المثال
في الشمس من ان اشراقها على العين غير مشاهدة العين لها فالنور الحاصل في النور المجرد
بعضها على بعض كما تبين من استعمالها فيما يليل وهو نور العارض للانوار المجردة
غير داخل في حقيقتها والنور العارض ينقسم الى ما يكون في الاجسام ومنه ما يكون وفي بعض النسخ
والى ما يكون في الانوار المجردة ولا نعني بالنور العارض الى ما يقبله منه ونقوم به من الجواهر
القائمة بنفسها حسية كانت او عقلية **فصل** في كيفية صدور الكثرة عن الواحد وفي تبيينها
وبيان ان ما ذهب اليه المشاؤون غير مستقيم مقدمه الثاني على الاول وقد النور الاقرب
الى العقل الاول لما حصل منه برزخ هو الفلك الاول الاعلى ونور مجرد وهو العقل الثاني
ومن هذا النور المجرد نور مجرد اخر هو العقل الثالث وبرزخ هو فلك الثوابت مثلا
اخر هكذا اي على الترتيب على ما يقوله المشاؤون وهو ان يحصل من كل عقل عقل اخر وفلك اي وهكذا
الى ان يحصل تسعة الافلاك والعالم العنصري وتعلم اي والحال انك تعلم ان الانوار
المترتبة سلسلتها واجبة النهاية للاجتماع امامتهي اي هذه السلسلة في جانب
النزول الى نور لا يحصل منه نور مجرد اخر واذا صادفنا في كل برزخ من الاثيريات
اي في كل فلك من الافلاك السبعة كوكبا وهي السيارات السبع وفي كرة الثوابت من الكواكب

الكثرة ... عند العد

ما ليس للبشر حصرها لانها اكثر من قطرات الامطار وذرات الرمال فلا بد لهذه الا
لتكثرها من اعداد جهات اي من جهات كثيرة وفي بعض النسخ من اعداد وجهات اي اعداد
من العقول وجهات كثيرة لها لا تنحصر عندنا لعلمنا ضرورة ما لا ينحصر عندنا من الكواكب عينها
فعلم وفي بعض النسخ فتعلم اي من هذا التقرير ان كرة الثوابت لا يحصل من النور الاقرب
اذ لا تفي جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة فهو اي ذلك وهو الثامن بما فيه من الكواكب
ان كان من احد من العوالي اي من العقول العالية وهي ما يكون اقرب الى المبدا
فليس فيه جهات كثيرة سيما على راي من جعل في كل عقل جهة وجوب وامكان للغير
وهم بعض الحكماء فان اكثرهم يجعلون لكل عقل جهات ثلثا وجوبه بالغير وامكانه
في نفسه وماهيته فتعقل الوجوب ونسبته الى الاول يوجب عقلا وبما يعقل من امكانه
في نفسه جرما فلكيا وبما يعقل ماهيته نفسا فنسبته الى العلة اشرف فيوجب بها الاشرف
وهو العقل وامكانه اخس الجهات فاقتضى بها الاخس وهو المادة وان كان اي الفلك
الثامن من السوافل من احد العقول السافلة وهي ما يكون ابعد من المبدا فكيف يتصور ان
يكون اي برزخ السافل وهو الثامن بالفرض اكبر من برازخ العوالي وفوقها اي وان
يكون فوق برازخ العوالي وكواكبها اكثر من كواكبها اي كواكب العوالي ويؤدي
الى المحالات لوجوب البرزخ الصادر عن السافل اصغر من الصادر عن العالي
واسفل مكانا منه واقل كوكبا فلا يتم على هذا اي على التقرير الذي تبين من التقريب
الترتيب الذي ذكره المشاؤون وهو ان الافلاك التسعة على ترتيب العقول التسعة لاستحالة
ان يكون كذلك لما علمت وكل كوكب في كرة الثوابت له تخصص اي بموضع ووضع معين

لا بد له اي لذلك التخصص ولذلك الكوكب من اقتضاء مقتضى تخصصه به لاستحالة ان يكون
هذا التخصص من جهة الثامن او لوازمها لاستواء نسبتها الى جميع المواضع منه لبساطة
الاجرام الفلكية وكونها على طبيعة واحدة هذا ان كانت الثوابت متفقة بالنوع لا حتياجها
الى المخصصات واما ان كانت مختلفة بالنوع فامتناع صدورها اظهر فاذن الانوار القاهرة
وهي المجردات عن البرازخ وعلائقها وفي بعض النسخ وعلائقها يعني العقول الصادرة
عنها الاجرام الاثيرية من الافلاك والكواكب اكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين
ولما استمر انه يقال لو كان كذلك لكانت الافلاك اكثر من ذلك ومنها اي من هذه القواهر
ما لا يحصل منه برزخ مستقل كالفلك ليلزم ما ذكرتم بل يحصل منه غير مستقل كوكب
فيه كالكواكب فان البرازخ المستقلة وهي الافلاك اعدادها اقل من عدد الكواكب وهي
اي هذه القواهر الكثيرة مع كثرتها مترتبة فيحصل من النور الاقرب ثان ومن الثاني ثالث
وهكذا رابع وخامس الى مبلغ كثير وكل واحد يشاهد نور الانوار ويقع عليه شعاعه
اذ لا حجاب بينهما النقدس بينهما من المواد والابعاد والانوار القاهرة ينعكس النور من
بعضها على بعض فكل اشرف على ما تحته بالمرتبة اي على كل ما تحته بالمرتبة حتى ان النور
الاقرب اشرف على ما تحته الى النور الابعد وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار
بتوسط ما فوقه رتبة رتبة حتى ان القاهر الثاني يقبل النور السانح وهذا الشعاع الفائض
من نور الانوار مرتين مرة منه بلا واسطة وباعتبار النور الاقرب مرة اخرى والثالث اربع
مراتب وان القاهر الثالث يقبل الشعاع الفائض من نور الانوار اربع مراتب ينعكس
مرة صاحبه وهو الثاني عليه وما يقبل من نور الانوار بغير واسطة ومن النور الاقرب

بغير واسطة ايضاً والرابع ثماني مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه وهو الثالث
ومرة الثاني ومرة من نور النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا
يتضاعف الى الانوار السانحة في النزول الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة
به وذلك لان النور الخامس يقبل من الشعاع الفايض ست عشرة مرة ثماني مرات ينعكس
عليه من الرابع واربع مرات من الثالث ومرة الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة
من نور الانوار بغير واسطة وعلى هذا القياس يقبل السادس اثنين وثلثين مرة
والسابع اربعا وستين الى ان يحصل ما لا يحصى لعدم الحجاب بينهما فان الانوار المجردة
العالية لا يحجب شئ السافل وبين نور الانوار اذ الحجاب من خاصية الابعاد وشواغل
البرازخ مع ان كل نور فانه يشاهد نور الانوار والمشاهد غير الشروق وفيض الشعاع
على ما علمت ولذا تضاعفت الانوار السانحة هكذا فكيف مشاهدة كل عال واشراق
نوره على سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس وفي بعض النسخ
متضاعف الانعكاس يعني ان الانوار تضاعف الانوار السانحة من نور الانوار فكيف
تكون مشاهدة كل عال واشراق نوره على كل سافل الذي هو متضاعف الانعكاس
لانه ينعكس بالمشاهدة الى ما فوقه وبالاشراق الى ما تحته بخلاف نور الانوار فانه
انما يكون في حقه الثاني دون الاول او التي هي متضاعفة الانعكاس اذ يحصل من
المشاهدة والاشراق جملة عظيمة كالحاصلة من اشراقات بعضها على بعض فتتضاعف
الانوار بالانعكاسات الاشراقية والمشاهدية ويجوز ان ينتصب متضاعفة الانعكاس على
الحال فيحصل من جميع الانوار انوار بحيث دايمة بذواتها لان الاشراقات العقلية الواقعة
على الانوار المجردة الحية تقتضي حصول ... باشراق العقل على النفس وصيرورتها

أي وهكذا يتضاعف الى ان يبلغ الى ...

مثله في التجرد ومشاهدة المجردات الى غير ذلك وانعكس منها الى النور العالي اذا اشرق على السافل
بطل السافل مثله فيما ذكرنا وبالجملة يصير نور الاشراق الحاصل باعتبار مرتبته من العقل الذي
اشرق عليه بخلاف ما اذا كانت الاشراقات على ما لا حي لها مانعا وان كانت موجودة في نفس
الامر فانها من حيث لا يقتضي حصول انوار مجردة وانما يقتضيه تجردها الى الحيوة والى هذا
اشار بقوله واعلم ان الاشعة الرحمية وهي الجسمانية العرضية اذا وقعت على برزخ
فيه نور مضيء للاعداد اي لاعداد تلك الاشعة لانها انما تتعدد بحسب تعددها وتكثرها
وقد يجتمع في محل واحد مما لا يتمايز اعداده الا تمايزا باطلا وفي بعض النسخ الا تمايزا
الصلا كاشعة سرج في حايط اذ لا يمكن تمايز اعداد تلك الاشعة بعضها من بعض الا
بتمايز عللها وهي السرج فانا نعلم ان الشعاع الواقع من احدهما على الحايط غير
الواقع من احدهما ولهذا يقع الظل من بعضها مع بقاء بعض ولو كان الواقع من احدهما
غير الواقع من الاخر لما كان كذلك وليس هذا اي اشتداد ضوء الحايط بسبب كثرة السرج والكوى
السرج بالنسبة الى ضوء الحايط كشيء يشتد من صبغ ولهذا كالماء يشتد حرارته من النار مثلا
او عن مبدئين كالنار والشمس مثلا ويبقى بعدهما اي بعد زوالهما الشدة اي تلك الشدة
وهي حرارة الماء لان الاشعة لا يبقى بعد زوال السرج ولا اشتدادها بعد زوال
بعضها ولا كاجزاء علة لواحد اي لمعلول واحد كيف كان اي في ذلك الواحد فانه ليس كاجزاء
علة البيت لان السرج بالنسبة الى ضوء الحايط وان كانت كاجزاء علته لكن لا ينعدم
الضوء ظاهرا بعدم جزء بخلاف البيت المركب من اجزاء ينعدم بعدم بعض وقد يجتمع
ما قبل انه قيل ما انتني في محل واحد وفي بعض النسخ وقد يجتمع اشراقا ما لكنه مثل

مثل شرقين من شيئين في محل واحد بحيث اي في الانوار كما اجتمع في الاجسام ولكن لا علم للبرزخ
بذلك من كل اشراق بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة على حي لا يغيب اثره عنه ولا ما اشرق
عليه ولا ما يرد من كل واحد اي من الانوار بالاشراق اذ الانتقال المحجوب بالاشراق والمشاهدة
الى مرتبة اعلى كما عرفت تحصل من المشاهدات وتكثر الاشراقات على عقل امثال كثيرة له
فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار احاد المشاهدات
وعظم اي باعتبار عظم الاشعة التامة التي هي احاد الاشراقات الكاملة وهي القواهر
الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات التي هي الفقر
والاستغناء والقهر والمحبة ومشاركاتها اي مشاركات تلك الجهات ومناسباتها الا
حصول الانوار العقلية الى جهات عقلية ومشاركات ومناسبات بينها كاعتبار كجهة
الفقر مع الشعاع وكذا باعتبار مشاركة جهة الاستغناء معها وكذا باعتبار مشاركة جهة الفقر
معها وكذا باعتبار مشاركة جهة المحبة معها وباعتبار كان اشعة قاهر واحد بعضها مع
بعض وبمشاركات اشعة انوار قاهرة ومشاهداتها وبمشاركات ذوات الجوهرية
وبمشاركات بعض اشعة بعضي مع بعض اشعة غيره اعداد اي اعداد كثيرة لا تنحصر في
عدد يحصل من كل جهة بانفرادها شيء وبمشاركة كل نور من الانوار في جهة
من الجهات شيء وكذا بين كل اثنين او ثلثة او اربعة منها فصاعدا شيء وكذا حكم
كل جهة من الجهات مع المناسبات التي بينها وبمشاركات اي ويحصل من الاصول بمشاركات
اشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر تحصل الثوابت وكرتها
وصور الثوابت المناسبة باعتبار مشاركة بعض مع بعض اي هذه الصور تحصل باعتبار

مشاركة اشعة بعض مع اشعة بعض اخرى وبمشاركات الاشعة اي ويحصل من
الاصول بمشاركات الاشعة بمعنى اشعة الجميع مع جهة الاستغناء والقهر والمحبة
دون جهة الفقر لانه جعلها مع الاشعة سبب الثوابت يجامعه فكيف يجعلها معها سبب الارباب
الاصنام والمناسبات العجيبة بين الاشعة الشديدة الكاملة والبواقي اي وبين الاشعة
البواقي وهي غير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة تحصل الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية
الفلكية وطلسمات البسايط والمركبات والعنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت اي من الاجسام
علوية كانت او سفلية بسيطة او مركبة فمثل كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع
القايم النوع هو ربه وهذا هو المسمى بالمثل الافلاطونية وبحسب ما يقع ارباب الطلسمات تحت اقسام
المحبة والقهر والاعتدال لمباديها اي كاينة لمباديها يختلف في الكواكب وغيرها اي من الاجسام
ما يوجد حديه كالمشتري والطبعية الزهرة ونحسبة كزحل والمريخ واعتدال كعطارد
والانواع النورية القاهرة اقدم من اشخاصها التي هي طلسماتها في هذا العالم الذي
متقدمة عقلا لتقدمها بالعلية والذات والامكان الاشرف يقتضي وجود هذه الانواع
النورية المجردة لانها اشرف من الانواع الجسمانية لتجردها من المواد وانما وجد الاخس
فيجب ان يكون الاشرف قد وجدا ولا على سبيل قاعدة الامكان الاشرف والانواع ليست
في عالمنا من مجرد الاتفاقات لان الاتفاقي لا يكون دايما ولا اكثريا وهذه الانواع
الموجودة عندنا محفوظة لا يتغير ابدا فانه لا يكون من الانسان غير الانسان ومن البر غير
البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست من مجرد الاتفاق لان الامور الدايمة الثابتة
على نهج واحد لا يبتنى على الاتفاقات الصرفة وهي مجرد تصور نفوس محركة للفلك وبما ان

على ما ذهب اليه بعض الناس لان الصورتان فوقها اى حاصلة من علل فوقها اى فوق تلك
النفوس من الانوار المجردة التى لا بد من علل لها اى للصورتين ولو كان كذلك لادى الى التكثر لانه
ثم كما سيجئ وما سموه اى المشاؤون عناية وهو تعقل نور الانوار الوجود على ما هو عليه
وانه علة لوجود الموجودات فمنبطلة فليس علة الانواع المحفوظة عندنا ما سموه
عناية ولا انتقاش صورها فى العقول لانها لا تصح واليه الاشارة بقوله والصور النوعية
المنتقشة فى المجردات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة اذ لا ينفصل عما تحتها
لان العالى لا ينفصل عن السافل بل الامر بالعكس فان المع ينفصل لا العلة عن المع ولما
استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصور النوعية المنتقشة فى المجردات عن صور فى
بعضها قال ولا يكون الصور الفائضة فى بعضها اى بعض المجردات القاهرة حاصلة من
صور عاشر فى بعض اى بعض آخر من تلك المجردات التى هى اعلى منها اذ لو كان كذلك
فانه ينتهى اى صور العلية فى الصعود الى ان تكون تلك الصور فى ذاته تم بل الى تكثر
نور الانوار فتكثر جهة عند علو الكل واذا امتنع ان يكون الانواع المحفوظة معلولة العنا
او الصور منتقشة فى المجردات حاصلة فيها اما فوقها او مما تحتها فلا بد وان يكون
نوعها اى نوع هذه الانواع وهى ثابتة قائمة بذاته فى عالم النور ثابتا لا تنعدم ولا تتبدل
وهى المدبرة لهذه الانواع ومصلحة بها وحافظة لها ومفيضة عليها الهيئات المناسبة
كالالوان الكثيرة العجيبة التى فى ريش الطاووس فان على تعارب نوعها الاختلاف امزجة
الرشيد على ما يقوله المشاؤون اذ لا برهان لهم على ذلك ولا قادح على ما يقتضى اسباب تلك الالوان
فالحكم بمثل هذه الاحكام من غير مراعاة قانون محفوظ مضبوط وجود رب نوع ما

لوجود

السبع كاكرد

له ولا شخاصه مفيض عليها الهيئات المناسبة غير صحيح ولما ثبت ان علل الانوار الجسمانية
هى الانوار المجردة القاهرة وبين الجسمانية تكافؤ من وجوه منها انه ليس بعضها علة لبعض
ولا فيها ما هو اشرف من الآخر من كل وجه بل كل اشرف من وجه واخس من آخر فيجب ان
يكون بين عللها وهى الانوار العقلية تكافؤ يوازى تكافؤ معلولاتها فيلزم ان يكون
طائفة من الانوار العقلية ليس بعضها علة لبعض ولا اشرف منه من كل وجه بل يكون
معلولة لعلوها وكل اشرف من وجه واخس من آخر ولا يتصور ان يوجب الانوار
القاهرة المتكافئة بالمعنى المذكور وهو ان لا يكون بعضها علة لبعض الى آخر عن نور الانوار
معا اى دفعة بلا ترتب اذ لا تصور للكثرة اى لحصولها عنه لما علمت ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فلا بد من متوسطات مترتبة طولية اى من انوار عقلية متوسطة لها ترتب طولى
لا تكافؤ بينها بل يكون كل عال علة لما دونه فلا يكون لها اصنام متكافئة لاستحالة صدور
المتكافئة من غير المتكافئة وهو المراد من قوله وليست القواهر العالية
المتكافئة المترتبة اى المتوسطات المذكورة اصحاب الاصنام المتكافئة فيجب ان يكون اصحاب
الاصنام المتكافئة عن الاعلين اى حاصلة عن الاعلين التى هى المتوسطات الطولية
وتلزمها مناسبات اى وان يكون تلك اصحاب الاصنام حاصلة بمناسبات اشعة من
الاعلين وان كان تتصور فضيلة ما فى اصحاب الطلسمات اى النوعية النورية ونقصا ما
لاجل الاشعة اى الفائضة من الاعلين المقتضية لها ونقصها فيقع فى الطلسمات مثلها
متى يكون نوع مسلطا على نوع من وجه لا من جميع الوجوه كالانثى على الاسد من وجه
والاسد على الانثى من وجه آخر وكذا حكم جميع الانواع الجسمية ولو كانت الترتيبات

الجسمية فى الافلاك على الاعلين المترتبين اى فى الطول كما ذكرنا كان المريخ اشرف
من الشمس مطلقا ومن الزهرة لكون فلكه فوق فلكيهما ولزم من جميع ما تحته لما ذكرنا وليس كذا
بل بعضها اعظم كوكبا وبعضها اعظم فلكا بينها تكافؤ من وجوه امر يقتضى اربابها
اى ارباب الاصنام انهم كذا اى يكون تكافؤ من وجوه فان آثار المع مستفادة من آثار العلة
والفضائل الدائمة الثابتة ونحوها من الآثار والاحوال لا ينبغى على الاتفاقات التى
لا تكون دائمة ولا اكثرية على مراتب العلل اى بل يجب ان يبتنى على مراتب العلل
العقلية المتممة الوجود الثابتة فالانوار المجردة تنقسم الى انوار قاهرة وهى التى
لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصرف وفى الانوار القاهرة انوار
قاهرة اعلون وهى الطبقة الطولية المترتبة فى النزول العلى فاتصل بعضها عن بعض
غير حاصل منها شئ من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من
الوحدة الحقيقية وقلة الجهة الظلمانية فيها ولو حصل من كل واحد جسم لترتب
الاجسام كترتب عللها من غير تكافؤ واللازم باطل والملزوم مثله وانوار قاهرة صورية
ارباب الاصنام وفى بعض النسخ ذوات الاصنام وهى الطبقة العرضية المتكافئة
الغير المترتبة فى النزول وهى ارباب الاصنام النوعية الجسمية وهى قسمان احدهما
يحصل من جهة المشاهدات وثانيهما من جهة الاشراقات الحاصلتين من الطبقة الطولية
ولان الانوار الحاصلة من المشاهدات اشرف من الحاصلة من الاشراقات وكان
العالم المثالى اشرف من العالم الحسى وجب صدور عالم المثال عن الانوار
المشاهدية وعالم الحس عن الاشراقية فالاشرف علة للاشرف والاخس علة

للاخس

للاخس على ما فى كل واحد من العالمين من التكافؤ فان كل ما فى عالم الحس من الافلاك
والكواكب والعناصر ومركباتها والنفوس المتعلقة بها يوجد مثله فى عالم
المثال وكما انه لا بد فى الانوار الاشراقية من نور هو اعظمها نورية واشرفها
وهو علة الفلك الاعلى الحسى كذلك لا بد وان يكون فى الانوار المشاهدية نور هو اعظمها
وهو علة الفلك الاعلى المثالى وكما ان الفلك الاعلى المحيط بكل واحد من العالمين
لا يكافئه شئ مما تحته ولا يدانيه بل هو اكمل الاجسام واظهرها فكذا يكون حكم علته
العقلية بالنسبة الى ارباب الاصنام التى فى الطبقة العرضية والى انوار مدبرة للبرازخ
وانه لم يكن منطبعة فيها تحصل اى تلك المدبرات وهى النفوس الناطقة مع هيئاتها
النورية من كل صاحب صنم فى ظلمة البرزخ باعتبار جهة عالية نورية والبرزخ وكذا
هيئاتها الظلمانية يحصل مما حصل منه النور المدبر ولكن انما هو من جهة فقرية
وهى النازلة الظلمانية انما كان اى انما يحصل من كل صاحب صنم فى ظلمة البرزخ نفس مدبرة
اذا كان برزخه قابلا للتصرف نور مدبر اذ الفيض لا يتقاضى على كل برزخ بل على ما يكون
مستعدا لقبولها والنور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال فان الانفصال وان
كان عدم الاتصال لكنه ليس عدما محضا بل هو عدم ملكة وهذا ليس لانفصال الا فيما
يمكن فيه الاتصال والغرض من ايراده ههنا ان يعلم ان حصول النفس الناطقة من
ارباب الاصنام ليس بانفصال شئ منها بل على الوجه الذى سيق تقريره فى آخر الفصل
الثانى من هذه المقالة وكما ان الطبقة الطولية من الممكنات لا بد لها من جهة نورية
هى استغناؤها بنور الانوار وبها يصدر عنهم الطبقة العرضية ارباب الاصنام

النوعية وهيأتها النورية فلك لابد لها من جهة ظلمانية هي افتقارها الى الغير وبها يحصل منهم البرازخ المظلمة وهيآتها الظلمانية والا امتنع صدور الاجسام عنها ولما بيّن انه لا يمكن صدور الثوابت وكرتها من العقل الاول ولا من احد العوالي الطوليه ولا من السوافل العرضية فقط فتعين ان يكون صدورهما منهما مع جهات فقر الاعلين فلهذا قال والانوار الاعلون جهات فقرهم يظهر في البرزخ المشترك اي بين جميع الانوار العرضية وجهات فقر العالية وهي كرة الثوابت بما فيها من الكواكب ويظهر انه في اصحاب الطلسمات جهات فقر الاعلين بجهة فقرية ينقص من نوريته اي نورية المركوب وهو اصحاب الطلسمات اذ لابد لجهة الفقر السارية الى ادنى الانواع من تاثيرها وهو انتقاص نوريتها والفقر في السافلين وهي الطبقة العرضية اكثر منه في الاعلين وهي الطبقة الطوليه لنزولها في المرتبة ونقصان نوريتها لان كثرة انعكاس الانوار يقتضي قلة نوريتها ولهذا قال النور قد يقبل بكثرة الانعكاس الى حيث لا ينعكس عنه النور لضعفه والنهاية في المترتبات واجبة لما سبق تقريره في موضعه فلا يلزم من كل قاهر قاهر اي من كل نور قاهر نور قاهر الى غير النهاية ولا من كل كثرة اي من الجهات كثرة اي من الانوار والبرازخ لا الى حد ولا عن كل شعاع شعاع
وفي بعض النسخ ولا عن كل شيء شعاع وينتهي النقص اي في جواهر الانوار النازلة وجهاتها الى ما لا يقتضي شيئا اصلا كما ينتهي الشعاع الحسي بالانعكاسات الكثيرة من بيت الى بيت الى حد لا يبقى له اثر في الاضاءة وان كان اي لا يلزم من كل قاهر قاهر ولا عن كل كثرة كثرة وان كان لزوم الكثرة انما يتصور عن كثرة

ولزوم الظاهر عن قاهر فلو لزم الكثرة يجب ان يصدر عن الكثرة ولا يجب ان يصدر عن كل كثرة وهو لازم عن كل كثرة لا الى غير نهاية وقد عرفت استحالته واذا كانت الافلاك متحركة بالارادة حركة دورية ولها مدبرات اي نفوس مدبرة لا جرامها متصرفة فيها فهي تكون لها علة لا جرامها اذ لا يستكمل الفلك النورية بالجوهر الغاسق وهو الجوهر الظلماني المظلم لان الفلك اشرف من المعلول واستكماله بالاخس ممتنع لكن النفوس الفلكية تستكمل بابدانها التي هي الافلاك فهي لا تكون علة لها ولا يقهرها اي ولا يقهر الفلك النورية الغاسق بالعلاقة اي بسببها اذ من شأن العلة ان تقهر المعلول بالعكس لكن الغاسق يقهر مدبره فان النور المدبر مقهور من وجه بالعلاقة فلا يكون الغاسق وهو الافلاك بل عللها هي الطبقة العرضية اصحاب الاصنام ارباب الطلسمات التي هي الانواع الجسمية فيكون مدبرها اي مدبر الافلاك نورا مجردا اي غير علة له عن العلاقة وعللها مجردة عنها وقد سميته اي مدبر الفلك وهو نفسه الناطقة على النور الاسفهبد لانه ثابت في القوي رئيس الجيش ورأسه والنفس الناطقة رئيس البدن وما فيه من القوى فلهذا كانت اسفهبد البدن وهذا ترشيح لذلك انه وفي بعض النسخ ترشد لذلك انه لما كان من الانوار القاهرة اي من المدن نور الانوار ضروري جهات قهر ومحبة القهر منه والمحبة من معلوله اذ كل عال قاهر لسافل وسافل عاشق مشتاق اليه نوع القواهر جهات استغناء قهري واستنارة اي محبة واستغناء فركبت الاقسام اي جهات الفقر والاستغناء والقهر والمحبة في المعلولات فصارت اي المعلولات الكرات العالية عليه القهر ونور الغالب عليه المحبة وعاشق الغالب فيه القهر من المستنيرات في الكواكب كالشمس والقمر لقهرها الظلمة وانوار غيرهما من الكواكب وعاشق الغالب فيه المحبة ايضا من المستنيرات الكوكبية كالزهرة مثلا وغيرها مستنيرة الغالب فيها القهر واي رتبة

اي المكنات المتمايزة عن الفساد كالحرف والالتيام والنمو والذبول والتخلخل والتكاثف الى غير ذلك من انواع التغير واصناف الاستحالة المؤذنة اي في الاجسام العنصرية من فوقها اياها وعواشق الغالب عليها المحبة والذل وهي العنصريات المصيبة لها الى الانوار من الافلاك والكواكب الخاسعة لاضوائها القبيحة عن اصحابها عنها الى تلك الاضواء ثم النار المقتربة من الافلاك لانها اليهم تحمل على ما نحتها من الانوار مذهبه لانه متكون عنصر النار كما سبق ولهذا وسنذكر شرح ذلك ثم وهو ان المراد من النار هو الجو الحار الملاصق للفلك هذا ان حمل قربها على قرب الانواع على القرب المكاني وان حمل على قرب المرتبة منها النور بتها وغير ذلك مما سنشرح فيوافق مذهبه ولا يحتاج الى هذا التاويل وهو الصحيح واعلم ان لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهرا وللمعلول بالنسبة اليها محبة يلزمها ذل لكن اول نسبة وقعت في الوجود وهي النسبة النورية الاقرب الى نور الانوار والاقرب عاشق له وهو قاهر اياها بحيث يعجز عن التناهي والاحاطة به ولما وقعت مشتملة على محبة من جهة الاقرب وقهر من جهة الاعلى مع ان طرف القهر اشرف من جانب المحبة كما سبق في جميع الموجودات على هذا الوجه حتى صارت لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهر يلزمه عز وللمعلول بالنسبة الى علته محبة يلزمها ذل والى هذا اشار بقوله و الانوار على هذه الاقسام وازدواج صار الوجود بحسب تقاسيم النورية والغاسقية والمحبة والقهر والعز اللازم للقهر بالنسبة الى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة الى العالي واقعا على ازدواج كما قال تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون

فصل في تتمة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب وما لم يكن ترتيب الثوابت واقعا على جزاف وهو اخذ الشيء مجازفة وهو فارسي معرب فيكون خلفه ترتيب عقلي بين الانوار المجردة لانها علل الاجرام وهيآتها مع ان كل اثر في العالم فانه من آثار العلة لا محالة ومن الترتيبات اي الواقعة في الوجود دليل ومن الكواكب في الثوابت ما لا يحيط البشرية علما اما الترتيبات فلخفائها واما الكواكب فلكونها غير مرصودة او غير مرئية لصغرها او احتجاب لعالم البشر ونسب الافلاك وحصرها في عدد بحيث يتحقق الصعب تغيير او يتعذر الوقوف واقامة البرهان عليه ولا مانع ان تكون وراء فلك الثوابت عجائب اخرى اي من الافلاك والكواكب وكذا في فلك الثوابت لا ندركها لما ذكرنا واعلم انه ليست في عالم الاثير بل كله حي تتحرك كل فلك بالارادة حركة تخالف حركة فلك اخر او يوافقها فلكل فلك نفس ناطقة مدبرة وبقيد المدبرات بالعلوية احتراز عن المدبرات السفلية وهي نفوس ناطقة انسانية وسلطان الانوار المدبرة العلوية وقرتها الفضل الى الافلاك بتوسط الكواكب ومنها تنبعث القوى الى المدبرة والكواكب كالعضو الرئيس المطلق فنسبته الى الفلك المركوز فيه نسبة القلب الى البدن وهو رئيس وهو اسم الشمس بالفهلوية وهو طلسم شهريور وهو بالفهلوية اسم اعظم انوار الطبقة العرضية التي هي ارباب الاصنام النوعية والطلسمات الجسمية لما هو علة الفلك الحسي على ما تقدم نور شديد الضوء به يتم الامتزاجات العنصرية ويتكون المواليد ويحصل الاستعدادات المختلفة المقتضية لافاضة النفوس الناطقة والصور فاعل النهار رئيس السماء اي العالم الجسماني بنوره وسخنه والفيض عليه من الانوار العجيبة

ما يتم به الكون ولهذه الفضائل والكمالات ذهب ارباب المكاشفات العقلية وارباب الحكمة اصحاب المباحث
المشرقية من حكماء الشرق الى وجوب تعظيمه وهو المراد من قوله واجب تعظيمه في سنة
الاشراق وما اوردوا على الكواكب التي فوقها الى الثوابت المجردة المقدار والقرب
بل بالشدة فان ما يرى من الثوابت بالليل وما في السيارات مقدار مجموعها الكرصي
الشمس مع الانبساط وللتفصيل النهار فيحتاج من نورها وضوئها وفي غسق جلال
دونها **فصل** في بيان علمه تعالى على قاعدة الاشراق وابطال ما ذهب اليه
المشاؤون في علمه وغائيته ايضا لما بين ان الابصار ليس من شرطه انطباع شبح
اي شبح المبصر في الرطوبة الجليدية على ما يراه المعلم الاول والتابعون له
او خروج شيء من البصر يلاقي المبصر على ما يراه القائلون بل يكفي اي في الابصار
عدم الحجاب بين الباصر والمبصر اذ عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع للنفس علم
اشراقي حضوري على المبصر فيدركه واذا كان عدم الحجاب كافيا في العلم الاشراقي
الحضوري ونور الانوار نور محض لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب
غيره من الموجودات العقلية والحسية عنه فنور الانوار ظاهر لذاته اي مدرك لها
على ما سبق اي بيانه في كالحد وغيره ظاهر له فيكون مدركا فلا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات والارض اذ لا يحجبه يحجبه شيء عن شيء فيدرك جميع الاشياء
بالادراك الحضوري الذي هو اشرف انحاء الادراك لا بصور في ذاته فيتكثر
ذاته المقدسة وجهاته لكونه قابلا وفاعلا مع ان جهة الفعل غير جهة القبول
ولا يكون واحدا حقيقيا واعلم انه وان تقدم ان نور الانوار واحد من جميع الوجوه

اذ ليس له صفة حقيقية متقررة في ذاته كالحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر الى
غير ذلك بل كلها عين ذاته تعالى اراد ان يشير اليه ههنا بوجه اخر وهو انه اذا لم يحجبه شيء
عن شيء فعلمه وبصره واحد والاحجب شيء عن شيء ونوريته قدرته اذ النور فياض لذاته
فالنور المجرد المحض فياض بعين ذاته والمشاؤون واتباعهم قالوا علم واجب الوجود ليس زائدا
عليه اذ لو زاد عليه والعلم عندهم عبارة عن حصول صورة مطابقة للمعلوم في العالم لتكثرت ذاته
المقدسة بل هو صفة اي علم واجب الوجود عبارة عن عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة
قالوا ووجود الاشياء من علمه بها اي حاصل عنه فيقال لهم لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء
سببا لوجودها لانه ان علم ثم لزم من العلم شيء فيتقدم العلم على الاشياء اي العلم
بالاشياء على وجودها الوجود تقدم العلة على المعلول وعلى عدم الغيبة من الاشياء فان
عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها اي وجودها لاستحالة ان يكون عدم الغيبة
عنها حال عدمها مطلقا على ما لا يخفى او عدمها على ما لا يخفى او عدمها في الخارج ووجودها
في ذاته تعالى لما مر من لزوم الكثرة فينبغي ان يكون حال وجودها في الخارج لكن العلم
بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها فيلزم تقدم عدم الغيبة عنها بالذات على عدم
الغيبة عنها فيلزم تقدم الشيء على نفسه بل هو عبارة عن عدم الغيبة عن ذاته وعلمه
بذاته هو علمه بمعلوله الذي اشار اليه تعالى العالمين بقوله وكما ان عدم معلوله غير ذاته فكذلك
العلم بمعلوله غير العلم بذاته لوجوب مغايرة العلم باحد المتغايرين العلم بالمغاير
الاخر على ما يشهد به الفطرة السليمة وكان علمه بذاته عدم الغيبة عنه فكذلك
علمه بالاشياء هو عدم غيبته عنها ولما استشعر ان يقال بحق لا نقول ان علمه بمعلوله

هو علمه بذاته بل نقول ان علمه بمعلوله منطو في علمه بذاته وعلى هذا ما كان علمه بذاته هو ذاته
فكذا علمه بلوازمه هو ذاته ايضا واذا كان ذاته علة وجود ما عداه فعلمه بلوازمها علة
لوجودها واما تحقيق هذا الانطواء على ما ذهبوا اليه فهو انه تعالى يعلم ذاته على ما هي عليه
تحقيقها وحقيقتها انه وجود محض هو ينبوع وجود الماهيات كلها على ترتيبها فان
علم نفسه منتهيا انطوى العلم بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه على ما هي عليه منبعا
لها فلم يعلم نفسه على ما هي عليه وهو محال لانه انما علم ذاته لا بها غير غائبة عنها
وهو كما هو عليه مكشوف لذاته والواحد منا اذا علم ذاته يعلمها ماهية مادية لا محالة
والا يكن علمها على ما هي عليه فالعلم بالكل منطو تحت علمه بذاته من غير ان يؤدي ذلك
الى الكثرة في علمه وفي ذاته وقالوا ايضا للانسان فان له في علمه ثلاثة احوال
احدها ان يفصل صور المعلومات في نفسه وثانيها ان يكون له قوة قريبة تفصيلها من غير ان
يكون في ذهنه علم حاضر وثالثها اذا سمع تقرير مسئلة من غيره فيعلم ان ذلك التقرير يعلم
وانه يقوى على ابطاله قطعا فهو في الحال يعلم من نفسه يقينا انه محيط بجوابها او رده جملة
وان لم يتفصل في ذهنه مرتبا فاذا اخذ فيه فصله ثم امر اي الامر البسيط الكلي الذي كان
يدركه من نفسه فينبغي ان يعتقد ان علم الاول بالكل من قبيل الحالة الثالثة فان
واما ما يقال ان علمه بلوازمه منطو في علمه بذاته هربا من القول بوجود الصور في ذاته
كلام لا طائل تحته فان علمه سلبي عنده اي عند القائل بالانطواء فكيف يندرج العلم
بالاشياء على كثرتها واحتياجها الى اضافات متعددة في السلب الذي يلزمه اضافة
واحدة فان قيل يندرج العلم بالاشياء في السلب كما اندرج السلوب الغير المتناهية في سلب

الجسمية والعرضية وغيرهما في سلب الامكان عنه قلنا ذلك امر اعتباري وعلمه بالاشياء
امر محقق فكيف يقاس عليه سلمنا ولكن العلم باللازم مع العلم بالملزوم وفعلا وقوة
فكيف يكون علمه بذاته بالفعل وبلوازمه بالقوة والتجرد عن المادة سلبي اي ضمنا
انه غير مادي وعدم الغيبة ايضا سلبي فان عدم الغيبة لا يجوز ان يعني به الحضور
حتى يكون ثبوتيا اذ الشيء لا يحضر عند ذاته فان الذي حضر حتى يكون عنده الحضور
فلا يقال اي الحضور الا في شيئين بل الاعم اي بل يراد بعدم النسبة ما هو اعم من الحضور فيفسر
بالحضور ان كان علمه غيبة الذات عن غيرها والتفسير انما كان عدم غيبة الذات عن
الذات فكيف يندرج العلم بالغير في السلب ثم اي في بيان العلم باللازم غير منطو في العلم
بالملزوم قطعا نقول الضاحكية شيء غير الانسانية فالعلم بها غير العلم بالانسانية
لان العلم باللازم غير منطو في العلم بالملزوم قطعا والضاحكية علمنا عندنا انا
انطوى في العلم بالانسانية فانها اي الانسانية ما دلت مطابقة او تضمنا عليها
اي على الضاحكية بل دلالة اي بل دلت دلالة خارجية ولذا علمنا الضاحكية اي بالفعل
احتجنا الى صورة اخرى غير صورة الضاحكية هي الصورة الانسانية لكون قد انتقل منها
بطريق الالتزام الى الضاحكية بالفعل وقد وقف ملك الصورة معلومة لنا اي الضاحكية
بالقوة واذا العلم باللازم اما بالفعل وقد للعقد العلم بالملزوم كذلك واما بالقوة
وقد للعقد علم العلم بالملزوم بالفعل وعلى هذا لا يكون العلم باللازم منطويا
في العلم بالملزوم لكونه معه بالفعل واما ما ضربوا من المثال في الفرق بين العلم
التفصيلي بمسائل وهي الحالة الاولى وبين العلم بالقوة بها وهي الحالة الثانية

ومن مسائل ذكرت فوجه الانسان في نفسه عليها بجوابها وهي الحالة الثالثة لا يغيب فانه يجد
الانسان من نفسه عند عرض المسائل علماً بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب
لهذه المسائل المذكورة وهذه القوة اقرب الى الوجود مما كانت اي من القوة
التي كانت قبل السؤال فان للقوة مراتب بحسب القرب والبعد من الوجود ولا يكون اي
الانسان عالماً بالجواب بكل واحد من تلك المسائل على الخصوص ما لم تكن عنده صورة كل
واحد واجب الوجود منزه عن هذه الاشياء اي حلول الصورة فيه وكون علمه بالقوة
فلا يكون علمه بالموجودات على الوجه المذكور ثم اذا كان حقاً وهو ذاته غير غائب ولا لوازمه
فليس بان علمه عنه المشاءين الذي هو عبارة عن عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة
كيف يكون علمه بهما اي بالجيم والباء يعني الذات الواجبة ولوازمها عنايته بكيفية ما يجب ان يكون
اي الجيم والباء يعني الذات الواجبة ولوازمها عليه من النظام اذ العناية عنده هو علم الواجب
بالكيفية المذكورة وان كان علمه بالاشياء حاصلاً من الاشياء فبطلت العناية المتقدمة على
الاشياء والعلم المتقدم اي على الاشياء لان الحاصل منها متأخرة عنها لا يكون عناية
ولا متقدماً عليها وفي بعض النسخ فليطلب وفي بعض النسخ فبطلت اي العناية المتقدمة على الاشياء
والظاهر ان فليطلب تصحيف فبطلت ويؤيده قوله فاذن الحق في العلم قاعدة الاشراق
لان الحق انما يقال بازاء الباطل والف قوله بعد هذا واذا بطلت اي العناية فكأنه
قال فاذا بطلت ما قالوه في العناية والعلم فالحق فيه قاعدة الاشراق اي هو مذهب
اهل الذوق والكشف من الحكماء المتألهين وهو ان علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً
وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقي اما نفسها كاعيان الموجودات

من المجردات والماديات وصور ما الثابتة في بعض الاجسام كالفلكيات او متعلقاتها اي
بمتعلقاتها كصور الحوادث الماضية والمستقبلة الثابتة في النفوس الفلكية فانها والا لم تكن ظاهرة
له بانفسها لكنها ظاهرة له بمتعلقاتها التي هي في مواضع وفي بعض النسخ في مواقع الشعور المستمر
للمدبرات العلوية لاحاطة اشراقه الظهوري الحضوري بالمدبرات وهي النفوس الفلكية
بالذات وبما فيها من صور الحوادث بالعرض وكذا ان كان في المبادي العقلية صورة
تكون ظاهرة وحاضرة له تعالى لكون المبادي له كذلك وذلك اي علمه بالاشياء اضافة
لكونه عبارة عن ظهور الاشياء له وظهور الشيء للشيء اضافة تحصيل الا حاجة بالنسبة الى الامر
وعدم الحجاب الذي هو شرط الابصار فيما لا يحتاج اليه في ادراكه تعالى لانه لا يحجبه
شيء عن شيء ليشترط نفيه والذي يدل على ان هذا القدر وهو ظهور الاشياء له في
كافٍ في علمه بها هو ان الابصار انما كان بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب
الى كل ظاهر له ابصاره وادراكه وتعدد الاضافات العقلية اي التي له الى الاشياء
الكثيرة لا يوجب تكثراً في ذاته كما سبق تقريره من انه لا يلزم في تعدد الاضافات
التكثر لا يلزمه الا اضافة واحدة هي اضافة المبدئية يصح جميع الاضافات ولا يوجب تغير
الاضافات تغير المضاف اليه فان بانتقال ما على يميننا الى يسارنا تتغير اضافتنا اليه دون
تغير ذواتنا في انفسنا كذلك علمه بالاشياء لما كان حضورياً اشراقياً لا بصورة
في ذاته فلا يلزم من بطلان الشيء والاضافة تغير في ذاته تعالى فانه اذا وجد زيد علمه
بالحضور الاشراقي وحدث له اضافة المبدئية له واذا لم يبق زيد بطلت اضافة
المبدئية من غير تغير في نفسه واما العناية على ما ذكره المشاؤون فقد حصل لها لما علمت

واما النظام العجيب الموجود في العالم فلازم من عجيب الترتيب الذي بين المجردات العقلية والنسب اللازمة
من المفارقات واضوائها المنعكسة اي من بعضها الى بعض كما ستعلم لا من العناية كما ذكروه وهذه العناية مما
كانوا يبطلون بها قواعد اصحاب الحقائق النورية ذوات الطلسمات اي مذهب القدماء والقائلين
بالمثل النورية بان قالوا علة الوجود والنظام الجسماني هي العناية التي تقول بها لا المثل التي يقولون بها
وهي في نفسها غير صحيحة على ما عرفت واذا بطلت او كونها علة النظام الجسماني تعين ان يكون لاجل
البرازخ من ترتيب الانوار المجردة واشراقها المترتبة في النزول العلي الممتنع في البرازخ لا يمتنع ان
يكون جسم علة جسم واعلم انه اذا كان في سطح ما سواد وبياض ترى البياض اقرب لانه اشبه بالنور
الاشبه بالقرب والسواد بعيد لمقابلة لذلك اي لانه اشبه بالخفي الاشبه بالبعيد فالبياض مثال النور
والسواد للظلمة ولهذا يلوح على البياض سائر الالوان كما يرى في النور سائر الالوان كما يرى في النور
سائر الالوان ولا يظهر على السواد لون اصلاً كما لا يرى في الظلمة نور اصلاً ففي عالم النور المحض المنزه
عن البعد انه كلما كان اعلى في مراتب العلل فهو ادنى الى الادون لشدة ظهوره فالواجب وان كان
ابعد الاشياء عنا وارفعها فرجة علو رتبته فهو اقرب الاشياء الينا وادناها فرجة شدة ظهوره
وقوة نوره واعتبر ذلك في البسائط فان ابعدها اقربها لما ذكرنا فهو ابعد واقرب في الواجب اذ
لا ارفع ولا اجلى منه فسبحان الابعد الاقرب الارفع الادنى فاذا كان هو اقرب كان اهل واولى
بالتأثير في كل ذات وكمال لها لا ما عداه وان كان تأثير ما فمنه ستفاد ذلك لانه واهب
ذات الموجودات ومعطي كمالاتها والنور لا يختص بالقرب اي في نور الانوار فان العقل
والنفس كلما كان اشد نوراً كان اقرب منه واعتبر ذلك بالنور المحسوس من الشمس فان نور الانوار
شمس عالم العقل **فصل** ومن القواعد الاشراقية قاعدة الامكان الاشرف وهي ان الممكن

الاخس اذا وجد يلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد بعد قبل الاخس وهو اصل عظيم
يبتني عليه مسائل مهمة كما ستعلم وهو متفرع على ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
فان نور الانوار اذا اقتضى الاخس الظلماني بجهته الوحدانية لم يبق جهة الاقتضاء
للاشرف وجهة واحدة لا اكثر واذا كان كذلك فاما ان يجوز صدور الاشرف منه بواسطة او
دونها او لا يجوز فيهما فان جاز بغير واسطة فقد جاز ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة شيئان
هما الاشرف والاخس وهو محال وان جاز بواسطة فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علته
لان التقدير ان صدور الاخس عنه بغير واسطة اذ لو كان بواسطة معلول آخر للواجب
والعلة اشرف من المعلول ومتقدمة عليه بالذات فيكون قد وجد قبل هذا الاخس ما هو اشرف
منه وهو المطلوب واذا جاز صدور الاشرف عن الاخس وهو غير جائز لا عكسه وان لم يجز
صدور الاشرف بواسطة فلا شك انه الاخس لا محالة فيكون قد جاز صدور الاشرف عن الاخس
وهو غير جائز بخلاف عكسه وان لم يجز صدور الاشرف عنه ولا عن معلوله مع امكان الفرض
والممكن لا يلزم من فرض وجوده محال لذاته بل ان لزم فلما يكون الاسباب الاخر غير ذاته والا لم
يكن وهو خلاف المقدر فاذا فرض موجوداً او ليس وقوعه بواجب الوجود ولا ببعض
معلولاته لان كلا منهما مبني على عدم جواز صدوره منهما فبالضرورة وجوده يستدعي جهة
اشرف مما عليه نور الانوار لكونه اشرف من معلوله مع ان اشرف المعلول من شرف العلة علته
واقتضائها او هو محال لاستحالة ان يكون جهة اشرف من معلوله مما هو عليه نور الانوار هذا
تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب واما على النظم الطبيعي فان يقال لو وجد الممكن الاخس
وان لم يوجد الممكن اما على النظم الطبيعي خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد

والاشرف من الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس ان كان بواسطة
لزم الاول وان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن الواجب لزم الثاني وان كان جاز عن
معلوله لزم الثالث وان لم يجز عنهما لزم الرابع واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود
الاخس مع عدمه وجود قبل بالذات فذلك التقدير بحكم ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة
وصدق الفصل التي هي قاعدة الامكان الاشرف ويجب ان يكون الاشرف اقرب اليه وان يكون الوسائط
بلية وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات الى غير ان يصل الى الاخس الاشرف
بل على العكس من ذلك الى اخر المراتب وما يتفرع على هذه القاعدة ونثبت بها وجود العقل الذي
الاشارة بقوله والانوار المجردة المدبرة في الاناسي يعني النفوس برهنا على وجودها على ما سبق
تقريره والنور القاهر اعني المجرد بالكلية يعني العقل اشرف من المدبر لافتقار النفس الى الاستكمال
دون العقل وابعد عن علايق الظلمات اذ النفس لها تعلق تدبير بخلاف العقل فهو اي المجرد بالكلية يعني
العقل اشرف اي من المدبر وهو ممكن لان الجوهر المجرد ممكن والا لما وجدت النفس المجردة
لكنها وجدت ذا امكان المجرد الاخس وهو النفس دليل امكان المجرد الاشرف وهو العقل واذا
امكن وهو اشرف فيجب ان يكون وجوده اولا بناء على هذه القاعدة فان قيل لو صح هذه القاعدة
ووجب الامكان الاشرف لكان الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف له واكرم ونحن نرى اكثر الخلق
ممنوعين في كمالاتهم التي حصولها اولى لهم من لا حصولها فليس الممكن الاشرف واجبا قلنا ان
هذه القاعدة انما تطرد في الممكنات الثابتة المستمرة في الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتغيرة
بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة تحتها المتأثرة منها كالعنصريات من المواليد الثلاثة وغيرها
اذ قد يمتنع عليها بالاسباب الخارجة ما هو ممكن لها بحسب الذات واشرف واكمل ولهذا جاز ان

يعطى الشيء الواحد مرة شريفا واخرى خسيسا لا لذاته بل لاستعداده باسباب اخر من الحوادث
لا تتناهى واما الامور التي فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام الفلكية ولوازم
الكليات الطبيعية فلا يمنعها عما هو اشرف لها واكمل امر من الامور الخارجية لانها اما عللها
او معلولاتها او لا عللها ولا معلولاتها والاقسام باطلة وما لا مدخل له في علية الشيء لا يكون
عدمه سبب العدم فاختلاف شرفها وخستها لا يكون لاختلاف استعدادات لها بالحركات المتقدمة
عليها وتعليلها بعلل ذاتية غير داخلة تحت الحركات بل لاختلاف الفواعل او اختلاف جهاتها
فيفضل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس وهذا بحث شريف ذكر المصنف في المطارحات انه استفاده
من اشارة اجمالية لارسطو فانه قال في كتاب السماء والعالم ما معناه انه يجب ان يعتقد
في العلويات ما هو الاكرم لها والاشرف والى ما ذكرنا اشار بقوله فيجب ان يعتقد في النور الاقرب
والقواهر اي العقول والافلاك والمدبرات اي النفوس الفلكية ما هو اشرف واكرم
بعد امكانه وهي اي والحال ان المذكورات خارجة عن عالم الاتفاقات اي عالم العناصر
اذ لا نريد بالاتفاقيات ما يقع دون مرجح فانه محال بل نعني به كل ما يلحق ماهيته لذاتها
ما يختل به اشخاصها فان ما يختص به اشخاص الماهية القابلة للكون والفساد
ويفتقر الى اسباب خارجة غير متناهية فلا مانع لها اي للماهيات الخارجة عن عالم الاتفاقات
عما هو اكمل لها الان كمالاتها ان امكنت لذاتها فلا يمنعها امر خارج عن ذاتها المتقدمة
على الخاصيات التي هي الحركات الدورية مما يتاخر عنها الا فيما يتقدم عليها ثم عجائب
الترتيب واقعة في عالم الطلسمات والبرازخ وهي كثيرة لا يمكن احاطة العقل بها
بل تتحير في القدر اليسير الذي يدرك منها والنسب بين الانوار الشريفة اشرف والنسب

الظلمانية التي في عالم الاجسام لان تلك علل وهذه معلولات هي شبح منها وظل لها والعلة
اشرف من المعلول فيجب ان تكون النسبة النورية قبلها اي قبل النسب الظلمانية بناء على قاعدة الا
مكان الاشرف واتباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ ملكية كانت او عنصرية
وحصروا العقل في عشرة فعالم البرازخ يلزم ان يكون اعجب واطرف واجود ترتيبا
والحكمة فيه اكثر على قواعدهم لان الترتيب والنسب التي بين عشرة اقل كثيرا من
النسب التي بين ما لا يحصى وليس هذا بصحيح فان العقل الصريح وهو الذي
لا يشوبه شيء من الامور البدنية يحكم بان الحكمة في عالم النور ولطائف الترتيب
وعجائب النسب واقعة اكثر مما هي في عالم الطلسمات بل هذه ظلالها ومما يدل على
ان الواجب لذاته والعقول التي في الطبقة العالية الطولية والتي في السافلة
العرضية وهي ارباب الاصنام كلها انوار مجردة قائمة لا في اين هي اشرف ما في الوجود
مشاهدة الكاملين من الانبياء والحكماء المتلخصين عن النواسيت لها كذلك
اخبارهم عنها واليه الاشارة بقوله والانوار القاهرة وكون مبدع الكل
نورا وذوات الاصنام اي كونها عطفا على المبدع ويجوز ان يقرأ بالرفع
عطفا على الكون لكن الاول اولى على ما يظهر بالتامل من الانوار القاهرة
شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها
لغيرهم ممن لم يشاهدها اي الانوار المذكورة من اشياعهم واتباعهم ولم يكن
ذو مشاهدة وتجرد وفي بعض النسخ وتجرد اي ذو تجرد الا اعترف بهذا الامر
واكثر اشارات الانبياء واساطين الحكمة الى هذا وافلاطون ومن قبله مثل سقراط

ومن قبله مثل هرمس واغاثاذيمون وانباذقلس كلهم يرون هذا الراي واكثرهم صرح
بانه شاهدها اي الانوار المذكورة في عالم النور وحكى افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات
اي التعلقات البدنية وشاهدها وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا واذا اعتبر رصد شخص
كبطليموس وهو شخص كهو مع اخر او اخرين مثل ابرخس وغيرهما من ارباب الارصاد الجسمانية
الفلكية في امور فلكية من الحركات السماوية وغيرها حتى تبعهم الخلق على ذلك تقليدا وبنوا
عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه
في ارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم وصاحب هذه الاسطر يعني به نفسه كان
اي في مبدأ شروعه في الحكمة شديد الذب عن طريقة المشائين في انكار هذه الاشياء وهي
وهو تكثر الانوار الطولية والعرضية ارباب الاصنام والاشراقات والانعكاسات على ما
هو راي الاوائل عظيم الميل اليها اي الى طريقتهم في كون العقول عشرة لا غير وكان
مصرا على ذلك لولا ان راى برهان ربه وهو مشاهدة الانوار بتجرده عن العلائق
البدنية لدوام الخلوات وكثرة المشاهدات واحاطة علمه بان جميع ما في عالم الاجسام
من الصور والاشكال والهيئات اصنام واشباح للصور النورية المجردة الموجودة في
عالم العقل ومن لم يصدق بهذا ولم يقنعه الحجة فعليه بالرياضة وخدمة
اصحاب المشاهدة فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى
الذوات الملكوتية والانوار التي شاهدها هرمس وافلاطون والاضواء المينوية
اي الروحانية لما اخبر الحكيم الفاضل والامام الكامل زرادشت الاذربيجاني
عنها في كتاب الزند قال العالم ينقسم قسمين مينوي هو العالم الروحاني وكيتي وهو
العالم الظلماني الجسماني ولان النور الفايض من الفايض من العالم النوري على

على الانفس الفاضلة يعطي التاييد والراي وبه يستضئ الانفس وبشرق انوار الاشراق الشمس ويسمى بالفهلوية بخره على ما قال زرادشت خرة نور يسطع من ذات الله وبه يستضئ تراص الخلق بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد من عمل وصناعة بمعونته وما يختص بالملوك الافاضل منهم يسمى كيان خره والراي هو واحد الاراء جعل الاضواء المينوية ينابيع الخره والراي التي اي الاضواء التي اخبر عنها زرادشت ووقع جليه الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها على ما قال في الالواح الملك الطاهر كيخسرو المبارك اقام التقديس والعبودية فاتته منطقية رب القدس وفطقته معه الغيب عرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا بحكمة الله وواجهته انوار الله مواجهة ما درك منها المعنى الذي يسمى كيان خره وهو ابتداء ورفعة في النفس القاهر يخضع له الاعناق وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا اي على ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا في عالم النور هو عقل مجرد مدبر لذلك النوع والى هذا اشار نبينا محمد عليه افضل الصلوات وامثل التحيات ان لكل شيء ملكا حتى ان كل قطرة من المطر ينزل معها ملك وحجرهم حكماء الفرس يوجود ارباب الاصنام سمو كثيرا منها حتى ان الماء كان له عندهم صاحب صنم من الملكوت وسموه خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه ارديبهشت وهو العقل المدبر لنوع النار والحافظ والمنور اياها وهو المدبر لصنوبريتها والجاذب الدهن والشمع اليها وكذا كانوا يثبتون لكل نوع جسماني رب صنم اذ غاية عظيمة به هو المدبر له والمنمي والغاذي والمولد ولامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وفنائها عن انفسنا والا لكان شعور بها في جميع

الافعال من ارباب الاصنام وهي الانوار التي اشار اليها انباذقلس وهرمس من كبار الحكماء المتالهين كهرمس وفيثاغورس وافلاطن وامثالهم الذاهبين الى ان لكل نوع من الاجسام عقلا هو مجرد عن المادة قائم بذاته معنى له مدبر له وحافظ اياه وهو كلي ذلك النوع اما بمعنى ان نسبة هذا العقل وهو رب النوع الى جميع اشخاص نوعه المادية على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضها عليها واما بمعنى ان رب النوع اصل ذلك النوع كاتصال الكلي ذلك الامر كذا ويعنون به الاصل والمقول عليه ولكون رب النوع اصله قيل انه كلي ذلك النوع واما بمعنى انه رب النوع لا مقدار له ولا بعد ولا جهة كاتصال المعقول والنوري كليا بهذا المعنى لا بمعنى ان رب النوع الذي هو عندهم له ذات متخصصة لا اشتراكه فيها اذ نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه حتى يلزمهم ان يكون نوعا قد حكموا على المجرد عن المادة وهو رب النوع بانه كلي مادي لوجوده في مواد كثيرة هي اشخاصها واليه اشار بقوله ولا تظن ان هؤلاء الكبار اولى الايدي والابصار ذهبوا الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو اي ذلك العقل المتشخص موجود بعينه في الكثيرين فكيف يجوز ان يكون شيء هو ذلك العقل ليس متعلقا بالمادة ويكون اي ذلك الشيء بعينه في المادة ثم يكون شيء واحد بعينه وهو رب النوع الذي هو عقل متشخص في مواد كثيرة واشخاص لا تحصى ولا انهم حكموا بان صاحب الصنم الانساني مثلا انما يوجد لاجل ما تحته وهو الصنم الانساني حتى يكون اي ما تحته هو الصنم الانساني قالبا له اي للنور المجرد الذي هو ربه اذ لا بد ان يكون كل موجود ممكن قالبا للشيء لاستحالة ان يكون صورة بلا معنى فانهم اشد الناس مبالغة في ان العالي لا يحصل للاجل السافل فانه لو كان لاجله لزم منه جهته وهو انه العالي الذي هو رب النوع

ما حصل [illegible] لكون [illegible] ان يكون هو [illegible] الم [illegible] للمثال [illegible] النوع الكوري

لكونه صورته ومتشخصه انما مثال الكل غير النهاية حتى يكون رب النوع قالبا للاخر وهو للاخر وهكذا الى غير النهاية بناء على ان كل ممكن لا بد وان يكون قالبا لاخر هو معناه وهذه صورته والمثال وان كثر استعماله في النوع المادي وهو الصنم حتى انه اختص به فانما استعمل في رب النوع لان كلا منهما في الحقيقة مثال للاخر من وجه فكما ان الصنم مثال للرب الصنم في عالم الحس كذلك رب الصنم مثال للصنم في عالم العقل ولهذا يقال لارباب الاصنام المثل والنفي انهم يحكمون بانها اي ارباب الاصنام النوعية مركبة حتى يقال انه يلزم ان ينحل وتنعدم بل هي ذوات بسيطة نورية قائمة بذاتها لا في ابين وان لم يتصور اصنامها التي هي امثلتها غير مركبة وليس من شرط المثال المماثلة اي مشابهته للمثل من جميع الوجوه والا لكان المثال بعينه هو الممثل فلا يكون هناك تعدد بل اتحاد وهو محال والمثال بحيث انه يخالف الممثل من وجه ويطابقه من وجه اخر والمشاغبون يسلمون ذلك فان المشائين سلموا ان الانسانية في الذهن مطابقة للكثيرين وهو مثال ما في الاعيان مع انها اي الانسانية التي هي في الذهن مجردة وما في الاعيان وهي الانسانية في الخارج غير مجردة وهي التي في الذهن غير متعددة ولا متجوهرة بخلاف ما في الاعيان لان الانسانية الخارجية متعددة متجوهرة فليس من شرط المثال المماثلة بالكلية ولا يلزم من تركب الصور الانسانية وغيرها في عالم الاجسام تركب مثلها وهي ارباب الاصنام ولا من افتقار الصور النوعية ههنا الى القيام بالمادة افتقار مثلها في عالم الانوار اليها فان للمهيات النورية كمالا لا في ذاتها به يستغني عن القيام بمحل وللجسمانية نقص محوج الى القيام بمحل اذ هي كمالات لغيرها فلا تتقوم بذاتها كالصورة الجوهرية الذهنية الماخوذة من الجواهر الخارجية فانها لكونها

كالا للذهن عرضية لا بذاتها واعلم ان القائلين بالمثل النورية الافلاطونية لا يقولون ان لكل شيء مثلا كيف كان حتى يكون للانسان مثال ولكونه ذا رجلين مثال اخر غير الجواهر وكذا لكل صفة من صفاته وخاصة من خواصه بل يقولون ان لكل نوع جسماني مستقل رب نوع له هيئات نورانية اذا وقع ظله في عالم الاجسام يكون ذلك النوع مع خواصه ولوازمه وعوارضه وهو المراد من قوله ولا يلزمهم ايضا ان يكون للحيوانية مثال وكذا للون الشيء ذا رجلين بل كل شيء مستقل بوجوده كالجواهر وهو احتراز عن الاعراض لها امر يناسبه من القدس فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك مثال اخر بل يكون نور قاهر اي عقل في عالم النور المحض له هيئات نورية من الاشعة اي العقلية وهيئات من المحبة واللذة والقهر واذا وقع ظله في هذا العالم يكون صنم المسك مع الرائحة او السكر مع الطعم او الصورة الانسانية مع اختلاف اعضائها على المناسبة المذكورة من قبل وهي المناسبة الموجودة في الانوار المجردة المتصفة لهذه الصورة في هذا العالم وفي كلام المتقدمين تجوزات بحسب حملها على ما ذكرنا وما سنذكر للاعلى ما فهمه المشاؤون وهم اي المتقدمون لا ينكرون ان المحمولات ذهنية اي امور ذهنية وان الكليات في الذهن لامتناع وجودها في الخارج اذ كل ما في الخارج له هوية متخصصة تمنع وقوع الشركة فيها ومعنى قولهم اي المتقدمون ان في عالم العقل انسانا كليا اي نورا قاهرا فيه اختلاف اشعة متناسبة يكون ظله في المقادير ومن نسخة في الاعيان صورة الانسان وهو اي ذلك النور القاهر كلي لا بمعنى انه محمول بعينه على كثيرين لاستحالته لما عرفت بل

يعنى انه متساوى نسبة الفيض على هذه الاعداد وكانه الكلى وهو الاصل
وليس هذا الكلى ما نفس تصوره مفهوما لا يمنع وقوع الشركة فانهم اى المتقدمون
يعترفون بان له اى للنوع القاهر الذى هو رب الصنم ذاتا متخصصة وهو
عالم بذاته فكيف يكون معنى عاما لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة واذا
سموا فى الافلاك كرة كلية واخرى جزئية لا يعنون به الكلى المشهور فى المنطق
بل يعنون بالكرة الكلية للكوكب الكرة المشتملة على جميع كراته المستلزمة لجميع احواله
فتعلم هكذا وهو انهم لا يعنون بكون رب النوع كليا الكلى المشهور فى المنطق بل
يعنون به كونه مستلزما لجميع احوال النوع واما الذى احتج به بعض الناس فى اثبات
المثل من ان الانسانية بما هى هى اى من حيث انسانية ليست بكثيرة والا لم يكن
الشخص الواحد انسانا فهى واحدة وكذا الفرسية وغيرها من الانواع فكل نوع
جسمانى له شخص واحد قائم بذاته فى عالم النور هو ذلك النوع على الحقيقة
يطابق المعنى المعقول وهذه الاشخاص هى المثل الافلاطونية كلام غير مستقيم فان
الانسانية بما هى انسانية لا تقتضى الوحدة والكثرة اذ لو اقتضت الوحدة لما صح
عليها الكثرة ولو اقتضت الكثرة لما صح عليها الوحدة فلم يكن الشخص الواحد
ولا الاشخاص الكثيرة انسانا وكذا الحكم جميع الماهيات فانها من حيث هى لا تقتضى
الوحدة ولا الكثرة ولا الكلية ولا الجزئية ولا غيرها من المتقابلين وان
كانت لا تخلو عن احدهما بل هى اى الانسانية من حيث هى مقولة عليهما اى
على الواحد والكثير جميعا ولو كان من شرط مفهوم الانسانية ما كانت الانسانية
مقولة على الكثيرين وليس ان لم يقتضى الانسانية الكثرة يكون لاقتضاء

كثرتها اقتضاء الوحدة ليلزم كونها واحدة وفى بعض النسخ وليس ان لم يقتضى الانسانية
الكثرة لاقتضاء كثرتها يقتضى الوحدة وفى البعض ان لم يقتضى الانسانية الكثرة لا اقتضاء
كثرتها اقتضاء الوحدة والاول اولى من الثانى وهو من الثالث على ما لا يخفى بل نقيض الكثرة
اللاكثرة من عدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللاكثرة لان نقيض اقتضاء الشىء هو لا اقتضاء
الشىء لا اقتضاء اللاشىء بعض اقتضاء الكثرة هو لا اقتضاء الكثرة فيجوز صدقه مع لا اقتضاء
الوحدة لا اقتضاء لا اقتضاء اللاكثرة التى هى الوحدة ليمتنع صدقه مع لا اقتضاء الوحدة
فيلزم الوحدة فتكون الانسانية وغيرها من الماهيات من حيث هى واحدة وهى المثل فنرى
هذا الدليل بعد تسليم ما فيه من المقدمة الممنوعة لا ينتج المطلوب وهو كون الانسانية الواحدة
موجودة فى الخارج اذ الانسانية الواحدة المقول على الكل انما هى فى الذهن لا يحتاج لاجل
الحمل اى على اشخاصها الخارجية الى صورة اخرى اى غير الصورة المنطبعة فى الذهن لتكون
تلك الصورة الاخرى خارجية قائمة بذاتها فتكون هى المثل والاحتجاج بهذا الوجه على اثبات غير مستقيم
وكذا ما قيل من ان اشخاص كل نوع فاسدة والنوع باق وهو كلى فالانواع الاصلية باقية
مع كلية كل منها اذ لا يلزم منه ان يكون الباقى قائما بذاته ليلزم ليستلزم المطلوب لجواز ان
يكون قائما بغيره وهو المراد من قوله وما قيل ان الاشخاص فاسدة والنوع باق لا يوجب
ان يكون اى النوع الباقى ام كليا قائما بذاته بل للخصم ان يقول الباقى صورة فى العقل او عند
المبادى اى النورية لا صورة قائمة بذاتها ومثل هذه الاشياء اقناعية وليس اعتقاد افلاطون
واصحاب المشاهدات كفيثاغورس وانباذقلس وهرمس وغيرهم من الافاضل الاوائل
مبنيا على هذه الاقناعيات بل على امر آخر هو الكشف والمشاهدة او لا يتم الاحتجاج عليها
بما ذكرنا من الادلة ثانيا والمثل ابطلها المتأخرون من ان تكون انسانية مجردة موجودة

فى الاعيان مشتركة بين جميع اشخاص نوع الانسان بحيث لا يكون فى كل واحد من اشخاصه انسان
محسوس فاسد واخر معقول دائم باق لا يتغير ابدا وهو حكم المقول به جاهل
فضلا عن فاضل كافلاطون وقال افلاطون انى رأيت عند التجرد افلاكا نورية اى عقولا
مجردة يحيط الاشد منها نورا بالاضعف نورا الى آخر المراتب كالافلاك المحيطة بعضها
ببعض فلهذا اسماها بالافلاك تجوزا وهذه اى الافلاك النورية التى ذكرها بعينها
السموات العلى التى يشاهدها بعض الناس فى قيامتهم كما اشير اليه فى الكتاب الالهى
يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وما يدل
على انهم يعترفون ان مبدع الكلى نورا وكذا عالم العقل ما صرح به افلاطون لاصحابه
ان النور المحض هو عالم العقل وحكى عن نفسه انه يصير فى بعض احواله بحيث يخلع
بدنه ويصير مجردا عن الهيولى فيرى فى ذاته النور والبهاء ثم يرتقى الى العلة الالهية
وفى بعض النسخ الى العلة الاولى الالهية المحيطة بالكل فيصير كانه موضوع فيها معلق
بها ويرى النور العظيم فى الموضع الشاهق الالهى ما هذا مختصره اى حكى عن نفسه
ما هو المذكور مختصره الى قوله فحجبت الفكرة عنى ذلك النور واصل هذه الحكاية ان نقل
بعض الكتب عن ارسطو لكن الاشبه ان يكون عن افلاطون كما ذكر المصنف هنا وفى
التلويحات عنه انه قال انى ربما خلوت بنفسى كثيرا عند الرياضة وتاملت احوال الموجودات
المجردة عن المادة وخلعت بدنى جانبا وصرت كانى مجرد بلا بدن عرى عن
الملابس الطبيعية فاكون داخلا فى ذاتى لا اتعقل غيرها ولا انظر فيما عداها
خارجا عن سائر الاشياء فحينئذ ارى فى ذاتى من الحسن والبهاء والسناء والضياء والمحاسن
العجيبة الغريبة الانيقة متعجبا حيران باهتا فاعلم انى جزء من اجزاء العالم الاعلى

سئل كميل بن زياد عليا عليه السلام ما الحقيقة فقال ما لك والحقيقة قال اولست صاحب سرك قال بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح منى فقال او مثلك يخيب سائلا فقال الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة فقال زدنى فيه بيانا فقال محو الموهوم مع صحو المعلوم فقال زدنى فيه بيانا فقال هتك الستر لغلبة السر فقال زدنى فيه بيانا فقال جذب الاحدية لصفة التوحيد فقال زدنى بيانا فقال نور يشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره فقال زدنى بيانا فقال اطف السراج فقد طلع الصبح

الروحانى الشريف الكريم وانى ذو حياة فعالة فرقيت بذهنى من ذلك العالم الى العوالم
العالية الالهية والحضرة الربوبية فصرت كانى موضوع فيها معلق بها فاكون فوق العوالم
العقلية النورية فارى كانى واقف فى ذلك الموقف الشريف وارى هناك من البهاء والنور
ما لا يقدر الالسن على وصفه والاسماع على قبول نعته واذا استغرقنى ذلك الشأن وغلبنى
ذلك النور والبهاء ولم اقو على احتماله هبطت من هناك الى عالم الفكر فحجبت الفكرة
عنى ذلك النور فابقى متعجبا انى كيف انحدرت عن ذلك العالم وعجبت كيف رأيت نفسى
ممتلئة نورا وهى مع البدن كهيئتها فعندها تذكرت قول مطريوس من حيث امر
بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف والارتقاء الى عالم العقل وقال شارع العرب
والعجم يعنى رسول الله صلوات الله عليه ان لله سبعين حجابا من نور
لو كشف عن وجهه لاحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصره وفى رواية سبعمائة
حجاب واخرى سبعين الف حجاب من نور وفى حديث ابى امامة الباهلى ان جبرئيل قال
يا محمد انى دنوت من الله ثم دنوا ما دنوت قط قال كيف كان يا جبرئيل قال كان
بينى وبينه سبعين الف حجاب من نور وفى حديث ابى موسى حجابه النور لو
كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه وفى رواية من نور
وظلمة والسبحات جمع سبحة والمراد بها انوار الذات الالهية التى اذا راها
الملائكة المقربون سبحوا لما يروعهم من جلال الله وعظمته ولما تحيرت
البصائر والانظار وارتبت طرق الافكار دون انوار عظمته وكبريائه
واشعة عزه وسلطانه فكانت الانوار كالحجب التى تحول بين العقول البشرية وما
ورائها لو كشفها عن وجهه اى ذاته فتجلى ما ورائها لاحرقت عظمة جلال

ذاته وافنت ما اورك نبرت من خلقه لعدم اطاقته وهو بعد فى الدنيا منغمس فى الشهوات متالف بالمحسوسات محجوبا بالشواغل البدنية والعوائق الجسمانية عن صفو القدس والاتصال بها ومشاهدة جمالها والغرض من ايراد الحديث ان هذه الحجب النورية هى الانوار المجردة من العقول والنفوس وهى كثيرة بل غير متناهية لانه العقول على كثرتها والنفوس الفلكية وان تناهت لكن النفوس المفارقة غير متناهية والمراد من الحجب الظلمانية على ما فى الرواية الاخرى الاجسام الفلكية والعنصرية والمثالية واوحى الى عبده ما اوحى الله ثم الى الشارع يعنى محمد صلى الله عليه وسلم الله نور السموات والارض لا بمعنى انه منورهما على ما يقوله بعض المفسرين هربا من اطلاق اسم النور عليه بل بمعنى انه محض النور البحت لان سائر الانوار مترشح من نوره وقال اى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ان العرش من نورى واما العرش العقلى وهو العقل الاول والنفس هو نفس الفلك الاول فظاهر انهما نوران فايضان من نوره واما الجسمانى وهو الفلك الاعظم فلانه من بعض الانوار المنتهية وكل الوجود على الحقيقة من نوره وفى المقتطف الملتقط من الادعية النبوية يا نور النور احتجبت دون خلقك والايدرك نورك نور اى لا يحيط بنورك شىء من الانوار العقلية يا نور النور قد استنار بنورك اهل السموات واستضاء بنورك اهل الارض يا نور كل نور خامد لنورك كل نور اى من الانوار المجردة العقلية ومن الدعوات المأثورة اسئلك بنور وجهك الذى ملاء اركان عرشك فنور وجهه هو حقيقة ذاته الصادر عنها العرش وما يحويه من العوالم النورية والظلمانية التى هو عبارة عن اركان العرش ولتشاهد هذه الاشياء لتكون محبة اى على انه الواجب والعقول وان كلها مجردة بل تتحقق لها اى بهذه الاشياء على نورية

الواجب والعقول وكثرتها تنبيها والشواهد اى على ما ذكرنا من نورية عالم العقل وكثرته من الصحف اى المنزلة على الانبياء عليهم السلام وكلام الحكماء المتقدمين مما لا تحصى لكثرة فلهذا اكتفينا بذكر البعض واعرضنا عن الباقى **قاعدة** فى بيان حصول ضروب البسيط من المركب النور القاهر اى العقل يجوز ان يحصل منه باعتبار وهى الاشعة الحاصلة فيه من الانوار التى فوقه لا بانه بل يصدر ما يصدر من بعض العلتين وهو ما فى الطبقة الطولية العالية من القواهر وما يصدر منه وهو ما فى الطبقة العرضية السافلة الحاصلة من العالية من ذاته وباعتبار انوار كثيرة شعاعية فيه فيتركب تلك الانوار كى العلة الثانية المجموع المركب من الذات والاشعة التى فيها فيحصل من المجموع المعلول مخالفة اى فى البساطة والتركيب لتركب العلة من ذات القاهر الاعلى الطولى ومن انوار الاشعة التى فيها وبساطة المعلول الاسفل العرضى اذ كل ما فى هذه الطبقة من القواهر بسائط صدرت عن علل مركبة بحسب الاعتبار بسيطة بحسب الذات واعتبر بضرب الشعاع وحدانى من نير بذاته مستنير باشعة عرضية فيصدر البسيط الصادر مما قبل الاشعة مركبا يصدر منه لبسيط الحادث لتنتهى النقص فى الجواهر النورية النازلة بحيث للنقص ضرورة بوز منه كما تقدم والى هذا اشار بقوله ثم المعلول قبل اشعة اخرى مما قبل علته اى من الاشعة التى قبلها علته وزيادة شعاع من علته فيحصل من هذا المجموع المخالف للمجموع الاول معلول اخر مخالف لعلته فيقع اختلافات كثيرة فى القواهر لا فى حقائقها بل امور خارجة عنها لما علمت ان النور كله حقيقة واحدة لا يختلف الا بالكمال والنقص والامور الخارجة كقوة النور وضعفه اذ نور العلة اشد من نور المعلول وكذا الاشراقات الواقعة عليها تختلف بالشدة والضعف بحسب قوة الذوات النورية فى افاضة الاشعة وشدة قبولها للاشراقات العقلية فيختلف القواهر من هذه الجهات وامثالها وكون

الاختلاف بينها بعد الاشتراك فى الحقيقة النورية كاختلاف اشخاص النوع بالعوارض ومن قوله ويجوز ان يحصل من مجموع امور غير ما يحصل من افرادها نظر لان الامور اما ان يكون متفقة الحقيقة اولا وعلى التقديرين فالمراد من الغير اما ان يكون المغاير فى الحقيقة اولا والاول يمتنع لاستحالة التغاير الحقيقى بين الحاصل من مجموع امور متفقة الحقائق وبين الحاصل من افرادها والثلثة الباقية بحيث لا يجوز اما الثانى فلوجوب التغاير بين هذين الحاصلين ولو من وجه وهذا الكلام مع انه لا يتم لا مدخل له فى المقصود ظاهرا فليحقق اللهم الا ان يريد بالجواز الامكان العام فيتم والظاهر ان المراد انه يجوز ان يحصل من مجموع امور اثر غير الاثر الذى يحصل من افرادها وهو كلام مستقيم مناسب لما يتكلم فيه وعلى هذا يزول النظر ويجوز ان يكون البسيط حاصلا من اشياء مختلفة لا بالحقيقة بل بالعوارض فيجوز ان يحصل من بعض العليين باعتبار ذاته والاشعة التى فيه نور مجرد جوهر جسمانى بسيط **قاعدة** فى بيان ان ارباب الاصنام منها ما يتوسط بينها وبين الاصنام نور متصرف ومنها ما لا يتصرف بينهما وذلك ومن القواهر النازلة ما اى العقول السافلة ما يقرب من النفوس لما علمت ان الانوار العقلية يضعف بالنزول العلى ويشتد بالصعود الطولى وانها كلما امعنت فى النزول قل نورها ونقص حتى ان بعضها تصير من شدة نزوله وضعف نوريته فى افق عالم النفوس فيكون كانه نفس ناطقة وعلى هذا يتناقص الانوار فى النزول حتى ينتهى النقص فى الحقيقة النورية الى ما لا يقوم بنفسه كالانوار العارضة وكان من النفوس ما احتاج اى فى تعلقه بالبدن وتصرفه فيه الى توسط الروح النفسانى كنفوس الحيوانات ومنه ما يكون اثره نقصه لا يحتاج الى ذلك كالنفس النباتية

لتعلقها بابدان النباتات من غير توسط روح نفسانى ولا تظنن ان الناقص يحتاج الى المتوسط دون الكامل بل الامر بالعكس فان النفوس الحيوانية لكونها اشرف من النباتية هى الطف منها واو ذلك فيستحيل ان يتصرف فى البدن من غير عشق متوسط لان احدهما فى غاية اللطافة والاخر فى غاية الكثافة بخلاف النفس النباتية اذ لكونها اكثف لا يحتاج الى متوسط ومن المعادن اى وكان من المعادن ما قرب من هيئة النبات كالمرجان للشجر ينبت فى معدنه وهو قعر البحر كاغصان الاشجار فاذا اخرج او اصابه الهواء كان جمادا بل حجرا ومن النبات ما قرب الحيوان كالنخل لاختصاصه بخواص الحيوانات من انه اذا قطع راسه او غرق فى الماء يبس ومن احتياج الاناث فى كمال الثمر الى لقاح الذكر ومن ميل كل واحد من الذكر والانثى الى الاخر حتى ان بعض النخلات يميل الى نخل ولا يحتمل الا من طلعه وهو قريب من خاصية الالفة والعشق الذى بين الحيوانات وبالجملة لم يبق له الا شىء واحد حتى يصل الى الحيوانات وهو الانقلاع من الارض والحركة فى طلب الغذاء وكان النبى صلى الله عليه وآله وسلم اشار الى هذه المعانى بقوله اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طين آدم ومن الحيوانات ما قرب من الانسان فى كمال القوة الباطنة اى فى التفهيم والتفهم وغيرها كقوة المحاكات القولية والفعلية مثلا ونحوها وفى بعض النسخ بدل الباطنة الناطقة والاول اولى كالقرد وغيره كالببغا ونحوه لان القرد يفهم ما يشار اليه ويفهم بالاشارات ويتمسخر ويضحك الناس ويلعب النرد والشطرنج ويقف على رؤس الملوك بالمدينة الى غير ذلك مما يقرب من الانسان والمحاكات الفعلية والببغاء من المحاكات القولية ولما بين من قوله والمعادن الى قوله كالقرد وغيره ان اخر كل

كل مرتبة عالية متصل باول المرتبة السافلة التي تليها وبالعكس اي ينتج منه وفي
الطبقة العالية ما يكاد يقرب من الطبقة السافلة والطبقة عاليها في جميع
الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية ومن الانوار المتصرفة اي النفوس
البشرية ما كاد يكون عقلا كنفوس الكاملين من الانبياء والحكماء المتألهين وفي
النزول منها ما كاد يكون كنفس البهائم اي كنفس بعض البهائم اي ما كاد نفسا لبعض
البهائم واما قوله ومن القواهر النازلة وهي العقول السافلة ما كاد يكون
نورا متصرفا اي نفسا متصرفة في الصنم المتعلق به ولا يبعد ان يكون ذو نور مجرد
اخر متصرف اي في ذلك الصنم المتعلق به بل يكون هو كالمتصرف فيه
فهو نتيجة لقوله وكان من النفوس وتقريره ان نقول وكان من النفوس
ما احتاج الى توسط الروح النفساني ومنها ما يكون من شدة نقصه لا يحتاج الى
ذلك كالقواهر النازلة القريبة من النفوس المترتبة ترتب انواع الحيوان والنبات
والجماد والاجسام منها ما يحتاج في اعتنائه بالاجسام لكماله الى متوسط لنقص
عنه هو نور مجرد اخر متصرف في تلك الاصنام وذلك كالنفوس النباتية
والحيوانية والانسانية المتوسطة بين هذه الاصنام وارباب من القواهر
النازلة ومنها ما لا يحتاج في الاعتناء بالاصنام لنقصه الى متوسط كارباب
اصنام البسائط العنصرية والمركبات الجمادية وهذا القسم هو المذكور في
الكتاب فكانه قال وكان من النفوس كذا ومن القواهر النازلة كذا والانوار
القاهرة وان كان سافلها يتضاعف من جهات الاشراقات الا ان الضعف
الذي فيه الجوهر اي بسبب النزول وكثرته لا ينجبر بالنور المستفاد وفي بعض

الذي

النسخ المفاد اي من انوار ما الانوار العوالي عليه لا سيما اذا كان ذلك النور اي الذي عليه
الاشراقات من العوالي فانه اولى بان يتجبر بالنور العرضي لقلته في العوالي لانه انما يتكثر
في السوافل كما علمت والانوار القاهرة التي توجب العناصر لها عناية بها اي فقط دون تصرف
بواسطة متوسط متصرف والانوار التي يوجب غيرها من الانواع لها عناية بها ايضا ولهذا فسره
بقوله اي ليس بينها وبين صنمها واسطة اخرى مثل النور المتصرف لنقصها وقصورها
عن افادة نور مجرد وذلك الضعف نوريتها عن افادة نور متصرف في صنمها ولعدم استعداد
الصنم ايضا اي لقبول تصرف النور المتصرف لتوقفه على مزاج خاص هو منتف عن العناصر
والجمادات المركبة ولذا غيرها اي غير العناصر من مركبات الجمادات اي حكمها حكم العناصر
فيما ذكر **فصل** في بيان عدم تناهي اثار العقول وتناهي اثار النفوس وان الامر
في الحقيقة لله ثم ولا تظنن ان الانوار المجردة من القواهر والمدبرات اي من العقول
والنفوس لها مقدار اذ كل متقدر برزخ اي جسم برزخي وكلها اي كل ذلك قد بيناه
لما سبق من ان شرط ادراك الشيء لذاته تجرده عن المواد وقيامه بالذات بل هي اي الانوار
المجردة انوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه وجودها نفس ظهورها المعنوي وكلها
متشاركة وفي بعض النسخ متشاركة في الحقيقة النورية كما عرفت والتفاوت بينها بالكمال
والنقص وينتهي النقص في الحقيقة النورية الى ما لا يقوم بنفسه بل يكون هيئة في غيره
كالانوار العارضة وليس بصحيح تشنيع من يقول وهم جماعة المشائين ان النور كيفية
وعرض هيهنا اي في عالم الاجسام فان انوار الكواكب والنيران اعراض قطعية محالها
فكيف يقوم بنفسه اي مع كونه عرضا ولو استغنى شيء من النور عن المحل لاستغنى الجميع
لاشتراكه في الحقيقة النورية فانه اي فهذا التشنيع لا اصل له اذ الاستغناء للنور اي لبعضه

انما هو لكماله وكماله بجوهره اي بسبب جوهريته وحاجته لنقصه بالعرضية اي بسبب عرضيته والاحتياج
الى المحل ولا يلزم من نقص شيء كالنور العارض لنقصه بالعرضية نقص ما يشاركه من وجه
كالنور القائم بذاته المشارك للعارض في كونه نورا مع كماله بالجوهرية وادنى التفاوت بين
اي بين المتشاركات في شيء قد يكون بالمقدار وذلك اذا كان الاشتراك في الجسمية وقد يكون بالعدد
وذلك اذا كان الاشتراك في النوع وقد يكون بالشدة والكمال وذلك اذا كان الاشتراك
في حقيقة مختلفة افرادها بالذات لا بالفصول والعوارض كالاشتراك في حقيقة النورية
ونحوها كالمقدار لما علمت ان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير بالكمال والنقص ايضا
ومما يؤكد ان التفاوت بين الانوار بالاشدية والكمال قوله والنور المصباحي لو كان
مقدار حامله وهو الفتيلة بل الصنوبرة اصغر من مقدار حامل شعاعه وهو جدران البيت
وسقفه وارضه وحوامل الشعاع قد يكون اكثر عددا منه اي من حامل النور المصباحي
كالجدران المذكورة فكونه اي كون النور المصباحي موجبا للشعاع ثابت وحاصل على اي وجه
يفرض اي سواء فرض ان موجب تلك الاشعة المتعددة الصنوبرية او العقل الفياض
لاستعداد الجدران بمقابلة الصنوبرة لقبول الاشعة وكيف ما كان فالنور المصباحي له
مدخل في وجود الاشعة المتعددة وفي نسخة فيكون موجدا للشعاع وفي نسخة فيكون
موجبا للشعاع على اي وجه يفرض وتفاوت النورية اي وبين العلة والمعلول المذكورين
ليس الا بالاشدية والكمال فان النور المصباحي اشد واكمل من الاشعة الجدرانية
لا لانه اعظم مقدارا منها او اكثر عددا ليتوهم ان التفاوت بينهما بالمقدار والعدد
لاستحالة ان يكون التفاوت بينهما بالمقدار ولا من نوع واحد يكون التفاوت بينهما
بالعدد بل بالاشدية والاضعفية كما ذكرنا واذا ثبت ان التفاوت بين الانوار ليس

بما ذكرنا

بما ذكرنا فنور الانوار نوريته وكالنورية لا تتناهى فلا يتسلط عليه بالاحاطة شيء
اي من الانوار المجردة لانه شمس الشموس ونسبته الى عالم العقل كنسبة هذه الشمس الى
الحس من حيث انه لا انور منه هناك كما لا انور منها ههنا الا من حيث الشدة والقوة لتناهيها
في الشمس وعدم تناهيها في نور الانوار وكما ان ههنا ترتب الانوار الذاتية من الشمس
الى اضعف الثوابت نورا فكذا هناك ترتب الانوار الذاتية من نور الانوار الى ادون
العقول نورا واحتجابه عنا انما هو لكمال نوره وضعف قوانا لا لخفائه كاحتجاب الشمس
من الخفاش والاكمه ونحوهما ولا يتخصص حده اي شدة نور الانوار عند حد يمكن ان
يتوهم وراءه نور فيكون له حد وتخصص مستدع لمخصص وقاهر له يقهره على ذلك الحد فلا
يتجاوز منه وهو محال بل هو القاهر بنوره لجميع الاشياء كانت انوارا قاهرة ونفوسا مدبرة
او غيرهما ولانك قد علمت ان صفاته الحقيقية عين ذاته الواحد من جميع الوجوه وهي
النورية المحضة والظهور الصرف فعلم نوريته وقدريته اي نوريته وقهره للاشياء
والفاعلية من خاصية النور وهي افاضة الشعاع عنه والشمس واما الانوار القاهرة
من المقربين فانوارها متناهية اي بمعنى بالنهاية ان يكون الشيء اشد مما هو اتم منه
وهي غير متناهية الشدة اي بمعنى ان لها اصلا وما ان يحصل منها اثار غير متناهية فانا سنبرهن
على دوام البرازخ اي الفلكية والحركات الدورية وان هذه الحركات غير متناهية العدد
وهي من العقول فيكون اثارها غير متناهية وهو المطلوب والنور المدبر اي النفس الكلية كانت
او انسانية يجب نهاية اثاره فانه ان كان غير متناهي القوة ما انحبس في علائق الظلمات اي الاجسام
المتناهية الذوات لتناهي الابعاد وتناهي جواذب القوى والشوق الطبيعي لتناهي
اضداد الشهوة والغضب وجواذبها وما يجذبها اي ولو كان النفس غير متناهي القوة

ما اجتهدها شواهد البرزخ عن الافق النورى الذى لا نسبة لهذه الاجسام المحسوسة اليه فان ذوات
العالم النورى اتم واكمل من الاجسام واللذة فيه اعظم واجمل فهذه الحركات الداعية التى هى
من الانوار المتصرفة اى الفلكية ليست قوى نفوسها غير متناهية بل واجبها انما يكون بمدد من
الانوار القاهرة وبها القوة الغير المتناهية وهو كل نور بحسبها فاذا كان كذا وهو ان الانوار
القاهرة غير متناهية القوة فنور الانوار وراء ما لا يتناهى وهى الانوار القاهرة والقوى الغير
المتناهية بما لا يتناهى لما علمت ان كمال نوريته لا يتناهى ولما كان لقائل ان يقول غير المتناهى
لا يتطرق اليه التفاوت من الزيادة والنقصان فكيف يصح ان يكون نور الانوار وراء ما لا يتناهى
قال وغير المتناهى قد يتطرق اليه التفاوت كما يتناهى قبل من المآت والالوف لغير المتناهيين مع
تفاوتهما وكل واحد من الانوار المدبرة فى البرازخ اى الفلكية بمدد صاحبه وهو النور القاهر الذى
صاحب الصنم بالشوق والعشق والنور والعز الى غير النهاية وهو الموجب للحركة فان نور الانوار
القاهرة وان لم تكن متحركة بذاتها فهى متحركة بالعشق والشوق كما يحرك العاشق المعشوقة وان لم
يتحرك ولوصول الفيض العقلى والاشراق الالهى الى النفوس الفلكية بسبب حركاتها الدائمة
يتكمل باجرامها وهو اى النور القاهر لا يأخذ المدد الجديد من نور الانوار ولا البعض
من البعض على سبيل التجدد كما سبق هو عليه ان فى عالم القواهر لا يتصور التجدد وهو ان
يحصل لهم شئ لم يكن بل الفيض الواصل الى الانوار المجردة من نور الانوار ومن البعض الى
البعض دائم مستمر الوجود على وتيرة واحدة واعلم ان تضاعف الاشراقات اى العقلية لا بد
منه ونسبتها اى نسب الاشراقات او تضاعف نسبها لا بد منه ايضا وفى بعض النسخ نسبتها
كثيرة وهذا انسب بقوله وليساعد ان جميع النسب وانما كان لا بد منه للكثرة انواع
انواع الاجسام الحسية والمثالية وما بينهما من النسب الفاضلة والاحوال الكاملة والترتيب

العجيب

العجيب والنظام الغريب يستدعى وجود ما يحاذيها فى العالم العقلى وهو تكثر الاشراقات
وتضاعف نسبها على الترتيب الفاضل العجيب والنظام الكامل الغريب ولست ادعى ان جميع
النسب العقلية محصورة فيما ذكرته هناك اى فى عالم العقل والصقع الربوبى عجائب
لا يحيط بها عقول البشر ما دام مستغرقين فى الظلمات وهى الابدان الظلمانية والعلائق
الجسمانية وكل ما ترى من العجائب اى فى هذا العالم فان هناك الطف واعجب من ذلك ومن
الادلة على ان هناك اعجب من هذا هو انا عرفنا هذا القدر اى من كيفية فعل نور الانوار
وتدبيره المتقن وتنظيمه المحكم بافكارنا على ما اثرنا فلو كان هناك هذا اى هذا القدر الذى
عرفنا بافكارنا وانزلنا فحسب لكنا قد احطنا ونحن فى الظلمات كالعلائق الجسمية والعوائق البدنية
بتدبير نور الانوار بقياساتنا واستنباطاتنا وهو محال لكوننا فى الظلمات مانع عن المشاهدة
ومن رأى العجائب ومن طمع ان يعلم عالم الربوبية والعقل وهو متعلق بعالم الحس وعالم
الجسم فقد طمع فى غير مطمع فان الغائص فى قعر البحر لا يرى كما يرى من هو فى الهواء وما ذكرنا
اى من حال النسب والترتيب وتدبير نور الانوار انموذج من ذلك والالفاظ لا تحيط بها ويحكى فى
عالم الغيب من المستحيلات واعلم انه لما لم يتصور استقلال النور الناقص كانوار الكواكب
وغيرها بانارة ما كان او غيرها فى مشهد اى حضور نور يقهره كنور الشمس دون علية النور
التام عليه اى عليته لا النور الناقص فى تقديم للتأثير انارة كان او غيرها واعتبر بغلبة
النور الشمسى على انوار الكواكب وغيرها وصيرورتها محسوسة مع وجودها فى نفس
الامر وغير متمكنة من فعل هذا العالم عند غلبة نور الشمس عليها وكان الفعل بالحقيقة
للشمس ولان العوالم متناسبة فنور الانوار لكونه غير متناه قوة وشدة وقاهر الكل ما هو
ما دونه من الانوار هو الفاعل الغالب مع واسطة والمحصل منها اى من الواسطة

فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة التى هى بعينه ذاته لانها
بالحقيقة شرط العقل ودون الواسطة فهو الفاعل بذاته على الحقيقة اذ ما عداه اما شعاع
منه او شعاع من شعاع منه وما عداه اشعة الضعيفة المقهورة للانوار المتقنة لبيان اى فى
الوجود ليس فى شأنه منه مبدء واليه المنتهى على انه قد يتسامح فى نسبة الفعل الى غيره لان نسبة
الفعل الى غير نور الانوار على سبيل المجاز لا الحقيقة اذ لا مؤثر الا الله تعالى المقالة الثالثة
فى كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة وتتميم القول فى الحركات اى الفلكية لانه تكلم
على شئ منها فى المقالة الثانية وفيه فصول فصل فى بيان ان فعلهم ازلى وان العالم
قديم واعلم ان العالم عبارة عما سوى الله تعالى وهو ينقسم الى قديم وهو العقول والافلاك
ونفوسها الناطقة وكليات العناصر والحادث وهو ما سوى هذه الاربعة وما يلزمها
لزوما اوليا كالحركة السرمدية والزمان والمراد من كون العالم قديما ان هذه الاربعة
ولوازمها الاولية قديمة لا ما عداها من اجزاء العالم واستدل عليه بقوله نور الانوار
والانوار القاهرة لا يحصل منهم شئ بعد ان لم يحصل اى من الافلاك ونفوسها
الناطقة وكليات العناصر ولوازمها المذكورة والا انتقضت الدعوى بالحوادث
فانها صادرة عنهم بعد ان لم تصدر ولكن بواسطة الحركة الدائمة واليه الاشارة بقوله
لا على ما سنذكره اى فى الفصل الثالث من المقالة الرابعة حيث قال وانما يحصل من
بعضها الاشياء لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة لجواز ان يكون الفاعل
تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل والمراد انهم لا يؤثرون فى العالم
بعد ان لم يكونوا مؤثرين فى شئ منه بل تأثيرهم ازلى وبعض الفلاسفة عبر عن هذا
المعنى بانه جل وعلا لا يعطل عن جوده وكذا الانوار القاهرة فان كل ما لا يتوقف

اى وجو

اى وجوده على غير شئ كالعالم الذى لا يتوقف وجوده على غير شئ هو الواجب لذاته
اذا وجد له الشئ وهو الواجب الدائم الوجود وجب ان يوجد اى العالم ولان
الواجب ان لم يكن العالم كذلك لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة والا فهو
مما لا يتصور وجوده اى انه كان ممتنعا او توقف على غيره اى انه كان ممكنا لاستحالة ان
يكون واجبا فما يستحيله كان هو الذى توقف عليه وقد فرض من ان المتوقف عليه
هو هو وكل ما سوى نور الانوار اى من الاربعة المذكورة لما كان منه فلا يتوقف على
غيره كما يتوقف شئ من افعالنا على وقت او زوال مانع او وجود شرط فان لهذه
مدخلا فى افعالنا ولا وقت مع نور الانوار فيتقدم على جميع ما عدا نور الانوار حتى يقال
ان ايجاده العالم موقوف على الوقت وفى بعض النسخ للاوقت مع ان نور الانوار متقدم
على ما عدا نور الانوار والاول اظهر واولى لان هذا يحتاج الى تقدير دونه
فان تقول الوقت من الاشياء التى هى غير نور الانوار وهو متأخر عنه لانه منه لا انه معه واعلم ان
القول بالصفات القديمة من الحيوة والقدرة والارادة والزائد على ذاته على ما يقوله الاشعرية الا
وان كان باطلا لما علمت ان صفاته عين ذاته فان ثبوتها لا لانه لا يقدح فيما نحن فيه كما ظن
القوم من انه انما فعل بالارادة اندفع برهان الازلية عنهم فان الارادة وكل صفة غيرها اذا
كانت دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل على غيرها وجب ان يدوم بدوامها والى هذا
اشار بقوله فلما كان نور الانوار وجميع ما فرضه الصفاتية اى الاشعرية وما يجرى
مجريهم صفة دائمة لانهم قائلون بقدمها فيدوم ما يلزمه اى دوام جميع ما فرضه الصفاتية
ما منه اى الذى يحصل من الجميع لعدم توقفه على امر منتظر ولا يمكن فى العدم البحت اى الصرف
فرض تجدد اى تجدد حال يكون الاول لاجله ان يصدر عنه شئ او بالشئ ان يحصل عنه

لعدم الاولوية في العدم الصرف مع ان كلما اتجدد يعود الكلام اليه لان حال كل ما اتجدد
حال ما لاجله التجدد في استدعاء مرجح حادث فان ما يدعى من الامور التي لاجلها احدث
العالم بعد ان لم يكن كحدوث اراده او قدرة او وقت موافق او زوال مانع او تعلق علم
او حصول مصلحة اي شي كان فان الكلام في حدوثه واستدعائه المرجح ام حادث كالكلام
في حدوث العالم نفسه واستدعائه لذلك فلا يتوقف الحوادث المتعاقبة عند حد لا يتقدمه
حادث اخر وعلى هذا لو لم يكن العالم ازليا كانت الحوادث غير متناهية في الازل فلزم
من عدم ازلية العالم ازليته وكل شي لزم من عدمه ثبوته فعدمه محال فعدم ازليته
العالم باطل فازليته حق وهو المطلوب واليه الاشارة بقوله فمن الانوار والانوار القاهرة
ظلالها اي الافلاك وكليات العناصر واضوائها المجردة اي النفوس الفلكية الناطقة
دائمة اي ازلية واما ان الانوار القاهرة كذلك فلان تاثيره في المع الاول لابد وان يكون
ازليا لانه اما ان يجب صدوره عنه او يمتنع والثاني باطل والا لما وجد فتعين الاول بيان
الشرطية ان المع الاول ان لم يتوقف على غير ذات الواجب وجب صدوره لاستحالة
انفكاك الاثر عن العلة التامة وان توقف على غير ذاته امتنع صدوره لامتناع وجود
مع اخر قبل المع الاول وكذا المع الثاني اما ان يجب صدوره عنهما او يمتنع لانه ان لم
يتوقف على غيرهما وجب وان توقف على غيرهما امتنع لامتناع وجود معلول اخر ثان
قبل الثاني وقس الباقي عليه وعلى هذا يدوم العالم اعني الاربعة المذكورة بلوازمها
الاولية مع دوام الواجب ولا يلزم من دوام الشي مع الشي تساويهما وعدم
اولوية احدهما بالعلية والاخر بالمعلولية على ما يقوله المتكلمون من ان العالم لو دام
مع الواجب لزم ذلك وهو محال فان دوام اثر الشي مع الشي لا يقتضي ذلك واعتبر ذلك

بالبرخ في شعاعه الدائم معه وهو المراد بقوله وقد علمت ان الشعاع المحسوس هو من البرخ
لا البرخ من الشعاع وكلما يدوم البرخ الاعظم يدوم الشعاع مع انه منه فكذا العالم مع الواجب يدوم
بدوامه مع انه منه ولا يلزم منه محال على ما ظن **فصل** في بيان ان كل حادث زماني فهو
ما يتقدمه عدم زماني عليه يسبقه حوادث لا الى اول وقدم عليه تعريف الحركة فقال
هيئة لا يتصور ثباتها اي نفس المهية او الجز منها على ما يقوله بعد هذا بسطرات وما يجب
فيه التجدد والمهية انما هو الحركة هي الحركة وهو تعريف مطرد ومنعكس لان الموجودات الممكنة
تنحصر عنده في خمسة اقسام الجوهر والكم والكيف والاضافة والحركة فبالهيئة خرج الجوهر
وبكونها لا يتصور ثباتها ما هو ثابت من الكم والكيف والاضافة وخرج الزمان الذي هو
اقسام الكم لانه وان كان ليس هيئة لا يتصور ثباتها ولكن لمهيتها وذاتها بل لغيرها وهو محله
الذي هو الحركة لما ستعلم ان الزمان مقدار الحركة من حيث لا يجتمع اجزائه المفروضة فيها
وهو احتراز من المسافة فانها ايضا مقدارها ولكن لا من هذه الحيثية بل من حيث ثبت
اجزائها المفروضة معا وكل ما لم يكن ثم حصل فهو حادث اي زماني وكل حادث اي
زماني اذا حدث فشي مما يتوقف عليه هو ايضا كذلك الحادث الزماني حادث اي زماني
وهذا احتراز عن الحادث الذاتي وهو الذي سبقه عدمه ذاتي كالممكنات القديمة
فانه لا يلزم من حدوثه ان يكون شي ما يتوقف عليه هو حادث زماني اذ لا يقتضي الحادث
وجوده اذ لا بد له من مرجح في جميع الممكنات لاستحالة ترجيح احد طرفي الممكن على
الاخر لا لمرجح وهو ممكن اذ لو كان واجبا لما عدم زمانا ولو كان ممتنعا لما وجد ثم
مرجحه ان دام مع جميع ما له مدخل في الترجيح لدام الشي فلم يكن حادثا فلو لما كان حادثا
فشي مما يتوقف عليه هذا الحادث حادث ويعود الكلام الى ذلك الشي اي الحادث من انه ليس

واجبا ولا ممتنعا لما عرفت بل يكون ممكنا محتاجا الى مرجح اخر حادث لا يقف عند حد فلابد من التسلسل
اي تسلسل الحوادث لا الى نهاية والسلسلة الغير المتناهية المجتمعة وجودها اي وجود احادها
معا كال لما عرفت من امتناع ترتيب امور غير متناهية مجتمعة معا فلابد من سلسلة غير متناهية لا يجتمع احادها
ولا ينقطع ولا يعود الكلام الى اول حادث بعد الانقطاع وان لم يكن وجود هذه الحوادث
على سبيل التجدد والتعاقب الغير المنقطع دائما فينبغي ان يكون في الوجود حادث متجدد لا ينقطع
وما يجب فيه التجدد لماهيته وهو احتراز عن الزمان لما عرفت انما هو الحركة فيجب استمرار حركة
دائمة لا ينقطع لان الحركة المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد وهو المراد من قوله والحركات
المستقيمة مع ان البرازخ الغير المتناهية غير متصور تحققها ولا يصح استمرار حركات الاجسام المستقيمة
بالبقاء لا للبرهان الدال على ان بين حركتين مستقيمتين زمان سكون فانه غير جازم لصحته على
ما ذكره في المطارحات بل لقوله وتعلم ان البرازخ لا يتحرك لطبعه الا الى مقصد ملائم وهو حيز
الطبيعي للبرهان الدال على ان كل جسم طبيعي له حيز طبيعي يلائمه ولا يفارقه الا بالقسر ثم
يعود الكلام اليه بالطبع فاذا وصل اليه وقف ملازما له الحين مانعا ضده قاسر
حتى لو كان البرزخ معه جميع ما يلائمه ويرجح وجوده اي وجود البرزخ له اي لذلك الملائم
فلا يتحرك اذ لا يطلب ما لا يرجح له وجوده فالحركات الطبيعية منقطعة بالوصول الى احيازها
الطبيعية والقسريات من الحركات اما من الطبع والارادة وذلك انما يتصور في الاجسام
العنصرية اذ لا قسر ولا قاسر في العلويات وكل واحد منهما متناهية اما القسرية الصادرة عن
الطبع كزق منفوخ تحت الماء موضوع عليه حجر صغير يحركه الهواء صعدا قسر الحجر
او فوق الماء موضوع عليه حجر عظيم يحرك الهواء صعدا قسرا الى تحت واما لتناهي
الحركات الطبيعية لانها الى المركز والمحيط واما الصادرة [illegible] الارادة فلقوله

ويمكن ان
وستعلم ان ما تحت فلك القمر مما يكون له حركة ارادية اي من انواع الحيوان لا يحتمل الحركة الدائمة لتوقفها
على دوام البرزخ ولا بقاء البرزخ دائما لوجوب تحلل هذه التراكيب اي العنصرية فلم يجمع حركات
ما تحت الافلاك منقطع ولما وجب اي بالبرهان السابق استمرار حركة دائمة لا ينقطع لتكون علة للحوادث
الدائمة الغير المنقطعة واستحال ان يكون تلك الحركات للعنصريات فهي للافلاك وتكون دورية لاستحالة
ان تكون مستقيمة لما سبق **واعلم** ان الحكماء لما سموا الانسان بالعالم الصغير والافلاك بما فيها وهو العالم
الجسماني بالانسان الكبير توهموا الفلك انسانا مضطجعا على قفاه راسه الى جهة الجنوب وهو السفل
ورجلاه الى جهة الشمال وهو العلو وجنبه الايمن الى المشرق والايسر الى المغرب وقدامه الى
وسط السماء وخلفه الى الخفي والى هذا اشار بقوله وقد يكون للافلاك بحسب مبدء حركتها
المفروض الى الشرق ومنتهى حركتها الى الغرب واضافتها الى سمتي الراس والقدم والشمال
والجنوب يمين وهو الجانب الشرقي لظهور قوة الحركة منه كما في الانسان ويسار وهو الغربي
لعكس ما قلنا وغير ذلك من الجهات اي الفوق والتحت والقدام والخلف على ما قررناه وتعيين فيها
اي في الافلاك لفظ الاضافات اي الموجبة للجهات الست اما بالنسبة الى الشرق والغرب
والشمال والجنوب وسمتي الراس والقدم او بالنسبة الى انسان مضطجع كما ذكرنا ولولاها
لما تعين فيها الجهات اذ ليس لها ذاتها ذلك وفي بعض النسخ ويتعين فيها لفظ الاضافات اما
لان مشرق كل نقطة على الارض هي مغرب النقطة المقابلة لها عليها وقس الباقي عليه
واما لان تلك النقط يتغير بحركتها فيصير النقطة التي فرض تعيين اليمين بها قدامها
ثم يسارا ثم خلفا **نكتة** في ان حركات الافلاك ودائمة يتم الدور في كل يوم
وليلة وانها علة حدوث الحوادث وان الافلاك لا تتكون ولا تفسد وانها في حركاتها
ومناسباتها متشبهة بمناسبات الامور القدسية وشرع في بيان واحد على الترتيب فقال

واعلم ان الشمس اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الا بتمام حركة دورية ولو رجعت الى المشرق بعد غروبها
قبل تمام حركة دورية لطلعت من موضعها وتعلم ان النهار ليس الا من طلوعها الا ان النهار عبارة عن مدة
طلوع الشمس وظهورها فتنتهى النهار وليس كذا لانا نرى اذا غربت الشمس لم ترجع الى المشرق الا بعد ما
تقطع فيها النصف الاخر من الارض الذى تحتها فحركات الافلاك دورية تامة وهو الحكم الاول
وعلم وجود المحدد وان السفل بالمركز اى تحدد بالمركز كما ان العلو تحدد بمحيطه والارض
عنده اى عند المركز بحيث ينطبق مركزه نقلها عليه لا لعلة غير مفارقة عنه ولو جاوزت المركز
نحو اى جانب فرض كانت قاصدة الى العلو لان المتحرك عن المركز الى اى جانب كان قاصد جهة
العلو كما ان المتحرك الى المركز كيف كان قاصد جهة السفل ولا يلائمها اى العلو الارض لان السفل
الملائم لها هو السفل دون العلو وسابلك كيفية امره اى امر العلو من انه لا يلائم الارض وما
من انه يلائمها وجميع الحوادث التى عندنا اى فى عالم الكون والفساد من هبوب الرياح واستيلاء
البرودة وقلة النمو والنمو وطوبات انواع النبات وضعف ما سكن الاوراق فى الشتاء وحصول الجميع
فى الربيع وكذا شدة نمو البطيخ والخيار والقثاء وكثرة مد البحار عند زيادة نور القمر وضعف
نورها وقلة مدها عند نقصانه الى غير ذلك ما هو مذكور فى كتب احكام النجوم وهى من اثار حركات
الافلاك وهى وفى نسخة فهى وهذا اولى علة حدوث الحوادث وهو الحكم الثانى ولا يقع الافلاك
تحت الكون والفساد والتركيب من بسائط والا لزم التحلل وعدم دوام الحركات والحوادث
للواجب الموجد ولتقدم حركات ودوائر عليها محيطة دائمة لانها لو احاط الكون والفساد
والتركيب من البسائط حادث لابد له من علة حادثة والحوادث انما تكون من حركات الافلاك
ويلزم من الحدوث الموجب لعدم الافلاك وجودها وهو محال فالافلاك لا تتكون ولا تنفسد
وهو الحكم الثالث واعلم ان الافلاك فى حركاتها ومناسبات حركاتها ومقابلاتها اى مقابلات

وغيرها البعض من المقارنات والتربيعات والتثليثات والتسديسات ونحوها من الاتصالات الكوكبية
والمناسبات الفلكية متشبهة بمناسبات الانوار القدسية اى الانوار المجردة العقلية واشعة الانوار
القاهرة وتلك المناسبات عقلية متناهية متصاعدة مترتبة متطولة كما ان الذوات العقلية وهيآتها
واحوالها كلها متناهية متصاعدة مترتبة متطولة وكما ان الذوات العقلية مع هيآتها علة للذوات
الجسمانية وهيآتها كذلك المناسبات العقلية التى بين الانوار المجردة وشعشعتها علة للمناسبات
الجسمية التى بين الاجسام وهيآتها وعلى هذا كل ما فى العالم العقلى يسرى الى العالم الحسى
والمثالى على مناسبات متطولة وبالجملة العالم الجسمانى ظل روحانى والعقلى فهو ظله والظل
تبع المظلل وكل حادث حدث لابد له من علة حتى ينتهى الامر فى الاخر الى انه امر مناسبة
من تلك المناسبات العقلية التى يستخرجها الافلاك باستخراج الاوضاع بالحركات فاذا تحركت
حركة وحدثت جسمانية معدة عقلية فلابد وان يفيض العقل المفارق والعقل النورى
الروحانية او الطلسمانية الجسمانية المناسبة لما يقتضيه تلك الحركة على كل واهل قابل
مستعد لتلك النسبة من الجواهر النفسانية والجسمانية فتحدث تلك النسبة على ما تقتضيه
الفاعل والقابل وهو انما يتم لقبول الفيض بنفوذ الانوار الكواكب فى الاجرام
لذى الاوضاع المختلفة وهو المراد من تأثير الاجرام الفلكية ولما لم يكن لها اى
للافلاك دفعة واحدة الجمع بين جميع الاوضاع لاستحالة اجتماع بعضها مع
البعض كالمقارنة مع المقابلة وغيرها والكواكب كل منهما يحجب بعضها عن بعض
اى للتنافى فيها فلا يمكن مقابلة بين الكل اى كل الكواكب وعدم التجاوز ومناسبة
بين الجميع اى جميع الكواكب كما فى عالم القواهر اذ فى الراجح ابعاد وحجب بخلاف
عالم القواهر الذى لا بعد فيه ولا حجاب فحفظت اى الافلاك ذلك اى الجمع

بين الاوضاع الموجب لحدوث جميع المناسبات كما فى نوعها على سبيل البدل حتى تصير اشبه فى الانوار
والادوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستيناف وذلك لان الافلاك
اذا اخذت فى الحركات من اول الدورة محصلة للنسب العقلية التى يريد استغنائها
فيها استيناف بناء على الترتيب العقلى الذى فى الانوار المجردة فاذا تم الدور باستغنائها
النسب الموجودة العقلية التى يحكى التشبه بها وهيآت بامرها الى العالم الجسمانى
ويتم ذلك فى الالوف الجمة العظيمة قامت القيمة اى الكبرى والاقيامات فقد
قامت قيامته كلها الصغرى ثم استانف الافلاك دورا اخر لتحصيل تلك المناسبات
مرة اخرى استيناف بناء على الترتيب حتى ياتى عليها مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية
كلما استوفت تحصيل المناسبات العقلية المترتبة بالحركات على التدريج استانف
دورا اخر هذا مذهب الاشراقيين وليس اى الامر فى حركات الافلاك على ما تصوره
اتباع المشائين من ان كل فلك فى حركاتها الكثيرة متشبه بواحد من جميع الوجوه
اى بعقل نورى مجرد فان الافلاك كثيرة وحركاتها مختلفة والغرض اى من حركة
على ما صوابه اى فى كتبهم حركة الكواكب اى ليتصل اشعة المختلط بعضها
ببعض الى اجزاء العالم واقطاره على النسب الفاضلة العقلية ونظير بين
انواع الكائنات لكن حركات جهات الكواكب مختلفة وكذا احوالها فالكواكب تارة
راجع وتارة مستقيم فى الاوج وتارة فى الحضيض فكيف يكون اى هذه الاختلافات
تشبهها بشئ واحد وهو عقل مجرد وهم اتباع المشائين لا يقولون بالاشراقات
اى بالاشراقات الكثيرة العقلية المقتضية لكثرة الانوار العقلية وكثرة مناسباتها
كما به الاشراقيون لكثرة المناسبات النورية ويكون الاختلاف الكثير الذى فى احوال

الكواكب تشبهها الا بشئ واحد فيمكن عليه كيف ما تقدم فليس اذن حركاتها اى حركات الكواكب
على اختلاف احوالها اى من الرجوع والاستقامة والوقوف والسرعة والبطؤ وكونها
فى الاوج والحضيض لغرض الا لذلك اى الا لتحصيل المناسبات اشعة نورية وانوار اى عقلية
فى المتوقعات اى القاهرة وليس نسب بعضها اى بعض الكواكب الى بعض الكواكب الى بعض الا
تابعا لمناسبات المتوقعات بعضها الى بعض حتى يتاتى اى وليس حركة الكواكب الا لتحصيل
لمناسبات بين القواهر على الوجه الافضل بالترتيب والتدريج حتى تاتى فى الانوار والادوار
على النسب القاهرية التى يمكن التشبه بها اذ ليس كل نسبة قاهرية يمكن للكواكب التشبه بها
قد يمكن وقد لا يمكن ثم اى بعد تمام الدور باستيفائه النسب العقلية وقيام القيمة
يستانف اى الكواكب تحصيل تلك النسبة مرة اخرى من اول الدور الى الاخر ما قررنا والتشاكل
فى هذه التشبهات اى العقلية كتشبه الاصنام بارباب الانواع ومنه تشبه الافلاك بالقواهر تحصيل
مناسباتها اعم واقرب من المثال الذى رد وافيه على المنكرين القائلين
بالاصنام وارباب الانواع وهو ان اشخاص كل نوع لها امر واحد عقلى يطابقها هو مثالها
وصورتها لا انها ذلك بان يكون لكل فلك امر عقلى هو مثاله الا انه غير قائم بذاته
كما هو عند القائلين بارباب الانواع بل بالذهن وقد تقدم كيفية تردهم به والجواب عنه
ومما يدل على كثرة المتوقات اى العقلية هو ان معشوق الافلاك فى حركاتها
لو كانت واحدا لتشابهت الحركات اى فى الجهات وليس كذا وتعلم انه اذا كانت الراجح
العلوية اى الافلاك بعضها علة للبعض لكانت المعلولات متشبهة فى حركاتها
بالعلل اذ من طبيعة المعلول التشبه بعللها فيما امكن عاشقة لها اى لعللها
وليس كذا اذ لو كان كذلك لتشابهت الحركات فى الجهات للقرب بطىء كالتالى فصل فى تتمة

القولية القواهر الطولية والعرضية وفي ازلية الزمان وابديته وبسرمدية العالم والحوادث بعض
ما اورد على قدم العالم ولما كان للانوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار
اذ لا حجاب بينها وبينه فهي تشاهده دائما متبهجة به غاية الابتهاج للادراك الدائم الاجمل
من مشاهدة كماله ولا ابهى والكمل من مشاهدة جماله وحصل اي والحال انه حصل منها
اي من الانوار وفي اكثر النسخ فيها والاول اظهر برزخ واحد هو فلك الثوابت مافيه
من الصور والكواكب لفقر مشترك اي بين تلك القواهر على ما سبق الاشارة اليه والقواهر
اي ولما كان القواهر التي اقتضت العنصريات نازلة في الرتبة عن القواهر العالية اصحاب
البرازخ العلوية اي الافلاك لان النوع كلما كان اشرف كان رب النوع كذلك اذ الاشرف للاشرف
بحسب في العلم لكن البرازخ العلوية لجيوب تفاوت وامها اشرف من العنصريات الميتة
وغير الدائمة فيلون اربابها على ارباب العنصريات وحصل منها اي والحال انه حصل من القواهر
التي اقتضت العنصريات برزخ خاضع للبرازخ العالية متاثر عنها طبعا وتحتها اي البرازخ
الخاضعة وهي العناصر مادة مشتركة اي بين جميع الصور العنصرية تقبل الصور المختلفة
اي التي للعنصريات وكما ان اشتراك القواهر في الفقر اقتضى البرزخ المشترك وهي نزولها الرتبة
المادة المشتركة فكذا اشتراكها في الابتهاج بنور واحد كما صدر الفصل يقتضي اشتراك
حركات برازخها ايضا في الدور فلهذا استتبع ما تقدم قوله فالحركة اي حركة الافلاك
ايضا مشتركة في الدورية لتشبه بمعشوق واحد هو النور الاعلى وهي متفرقة في الجهات
للاختلاف معشوقاتها التي هي الانوار القاهرة الاشتراكات بازاء الاشتراكات في
العلويات والارضيات فان الاشتراك الحركات العقلية في الابتهاج وتنزل الرتبة بازاء
الاشتراكات الحسية الاستدارة الحركات والمادة الخاضعة في العنصريات والافتراقات بازاء الافتراقات

فان الاف

فان الافتراقات العقلية بين القواهر في شدة النور وضعفه وعلو الرتبة ونزولها
بازاء الافتراقات من اختلاف الحركات في الجهات والصور في العنصريات وللمفترقات
اي من الانوار المجردة بشدة النور وضعفه بازاء الافتراقات اي من العنصريات المختلفة
بالنوع والفلكيات المختلفة بالنوع على قول وبالعوارض على قول فحصلت جهات الفيض
كثيرة متناسبة اما الكثرة فلكثرة الاشتراكات والافتراقات مع ان كلا منها جهة من جهات
الفيض واما التناسب فبازاء الاشتراك والافتراق بازاء الافتراق ولتعلم ان القواهر بعضها
على بعض اي من حيث ان بعضها علة وبعضها معلول بتقدم عقلي وهو الذاتي الذي
هو افضل انواع التقدمات الاربع اي لان العلة مع المعلول بالزمان وقبله بالذات والقواهر
لا تقدر البشر على احصائها وضبط ترتيبها الا بما اكثر من قطرات الامطار والبحار
وذرات الرمال والجبال وليس هي اي القواهر ذاهبة في الطول فحسب بحيث يكون
بعضها علة للبعض الى اخر المراتب بل منها اي من القواهر ما هي متكافئة اي في الوجود
ليس بعضها علة للبعض بل علتها خارجة عنها فان الاعلين اي القواهر الاعلين
وهي ما في الطبقة الطولية بجهاتها الكثيرة النورية التي في ذواتها الشريفة او مشاركة
او بمشاركة بعضها اي بعض الاعلين مع بعض يحصل اي يحصل عنهما وجود انوار
قاهرة متكافئة ولولا ذلك اي وجود انوار متكافئة من الطبقة العرضية التي
ارباب الاصنام النوعية ما حصلت انواع متكافئة ليس بعضها علة البعض فان تكافؤ
المعلولات الجسمية دليل على تكافؤ عللها النورية اي ارباب الاصنام النوعية فان
كل ما في العالم الجسماني من الجواهر والاعراض فهي اثار وظلال للانواع
ذهنية نورية عقلية فاذا الحركات الفلكية والاوضاع النوعية الكوكبية

الاوضاع العنصرية للامور الجوهرية او العرضية افاض العقل المفارق الذي هو رب
ذلك النوع المتحد هيئاتها العقلية المناسبة للاعداد التي هي اشعة المناسبة اتم
لسريان تلك المناسبات العقلية والمباينات في هذا العالم ان يكون فيه مناسبات
كثيرة تحصل في كل شخص من رب منه بحسب استعداده لشيء من تلك المناسبات ويجب كمال
الاستعداد وضعفه يختلف قبوله لتلك المناسبة العقلية وبالجملة فكل ما في عالم
الاجرام من العجائب والغرائب فهو من عالم الربوبية المثلى وما يحصل من الانوار
القاهرة من القواهر الاعلين باعتبار مشاهدتها لنور الانوار ولكل عال اي ولكل
نور عقلي عال اشرف مما يحصل من جهة الاشعة اي الاشراقية لان المشاهدات اشرف من
الاشراقات فيكون ما يحصل باعتبارها اشرف مما يحصل باعتبارات وفي الاشعة مراتب كثيرة
وطبقات للاختلاف فيها بالفاعل والقابل كما علمت ففي القواهر اصول طولية قليلة
الوسائط الشعاعية والجوهرية لترتيب هذه الطبقة وكون كل عال المادون الى اخر المراتب
هي الامهات اذ منها ينشا ما عداها من العقول والنفوس والاجرام والهيئات
ومنها عرضية من اشعة وسطية على طبقات اي ومن القواهر اصول عرضية حاصلة
من اشعة وسطية هي اشعة الطبقة الطولية العالية وهي على طبقات كثيرة ومع
كثرتها تراكيب بعضها مع بعض تركيبا كثيرا فيحصل من كل تركيب وجملة منها شيء من
القواهر والنفوس والاجرام والهيئات واعلم ان الزمان هو مقدار الحركة اذا
جمع في العقل مقدارا متقدمها اي متقدم الحركة ومتاخرها اما انه مقدار فلانه له
امتداد مقدار ما مختلف بالقلة والكثرة اعتبارا فان السنة اعظم من الشهر
والشهر من اليوم وهو من الساعة المطابقة للحركة المطابقة للمسافة المنقسمة

وكلما

المتقدرة وكلما طابق المنقسم فهو منقسم واما انه مقدار الحركة فلان كل مقدار فهو مقدار
الشيء واذ المزمني مقدار الشيء ثابت والا لبقيت فيكون مقدار الغير الثابت وهو
الحركة ولكن لا مطلقا بل من حيث انها جمع في العقل مقدار متقدمها ومتاخرها لا انها
مقدار متصل مطلقا مجتمعا في العقل دون الخارج وكذا اجزاء الزمان وهو احتراز
عن المسافة فانها ايضا مقدار الحركة ولكن لا من هذه الحيثية بل من حيث يجتمع اجزائها
معا وضبط اي الزمان بالحركة اليومية فانها اظهر الحركات وانما جعل كذلك لان
الزمان لما لم يكن له منقطع كما سيبين في هذا الفصل وجب ضبطه بحركة لا تنقطع ايضا
وهي المستديرة بخلاف المستقيمة التي لها انقطاع كما عرفت واستخف من المستديرات
باظهرها وهو حركة الجرم الاقصى من المشرق الى المغرب لان الكافة يعرفون ذلك
ويجمعون من اشهر كته واعدادها الاعتبارية يوما وشهرا وسنة ودورا بخلاف
غيرها من المستديرات فان الجمهور لا يعرفونها وتحدس ما من تاخر المريد كالسير
من الصبح مثلا الى الظهر اذا ادى الى فوات ما يتصور تقدمه الى الفوات امر ينفصد
تقدمه هو الوصول الى المنزل بالنهار مثلا انا ما لم امد فاتل وهو الزمان الذي
من الصبح الى الظهر على ما مثلنا به لان الفائت شيء لا ثبات له على ما تمهد
في الفلسفة الصحيحة وله مقدار لانه يتفاوت بالقلة والكثرة فان له نصفا وثلثا
وغير ذلك اليه الاشارة بقوله ويعرف انه مقدار الحركة لما يرى من التفاوت
وعدم الثبات واذا عرفت ماهية الزمان فاعلم انه لا بداية له ولا نهاية له بل هو
ازلي ابدي والى الاول اشار بقوله والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدا
زماني اذ لو كان له فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده لانه حال اللون لا يجتمع مع حال

حال اللاكون فلايكون ابدى لا القبل نفى العدم اى عدم الزمان فان العدم للشى قد يكون بعد
اى بعده ولا امرنا ثابتا يجتمع معه كالواحد المجتمع مع الاثنين وهو قبله بل امرا غير ثابت
يتجدد ويتصرم فحق النص قبلية زمانية فيكون قبل جميع الزمان زمان وهو مح ومن هنا
قال ارسطو من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر والفرق بلزومه من فرض عدمه
وجوده وهو مح على بعض الاوايل ان الزمان واجب الوجود وهو مردود اذ ليس كل
ما يلزم من فرض عدمه مح يكون واجبا للزوم المح من فرض عدم المع الاول وهو
عدم العلة الاولى وجود العلة التامة بدون المع مع انه ليس بواجب بل ممكن
واما ان الممكن لا يلزم من فرض عدمه مح نظرا الى ذاته لا الى غيره وههنا انما لزم
من كونه معلولا مساويا للواجب وهو واضح فالزمان لا مبدا له اى بهذا الطريق المذكور
وهو انه لو كان له مبدا يلزم ان لا يكون متناهيا ومن طريق اخر اى يعلم ان الزمان
لا مبدا له وهو طريق اثبات حوادث لا الى اول وذلك لانك قد عرفت ان
الحوادث تستدعى علللا غير متناهية لا يجتمع ما سترعه حركة دايمة ولابد وان يكون
اى تلك الحركة الدايمة المحيط وقد عرفت دوامه اى دوام ذلك المحيط وهو مح
من طريق اخر اى غير الطريق الذى علم به دوام الزمان وهو استحالة فساده
المحدد وعدمه على ما سبق واذا كانت الحركة لا مبدا لها فكذا الزمان الذى هو مقدارها
الحركة فلا مبدا له بهذين الطريقين والزمان ايضا لا مقطع له اى لا نهاية له اذ
لو كان له مقطع كان عدمه بعد وجوده ويلزم ان يكون له بعد وبعد اى الذى بعد
وجوده ليس عدمه اذ قد يكون العدم قبل والشى اثابتا كما سبق اى ثابتا يجتمع معه
بل هو شى غير ثابت متجدد متصرم وهو الزمان فيلزم ان يكون بعد جميع الزمان زمان

وهو مح واذا عرفت ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له فلا يكون له طرف بالفعل الا انه شى واحد
متصل من الازل الى الابد بل بالفرض والتوهم كنقطة دفعى بماسة جسم لجسم ويوصف
مركز الشمس الى محاذاة الافق ونحوهما فالطرف الوهمى للزمان وهو الان نواصل به
باعتبار انه حد مشترك بين الماضى والمستقبل به يتصل احدهما بالاخر بل اجزاء الزمان
بعضها ببعض وفاصل باعتبار انه يفصل الماضى عن المستقبل لانه نهاية الماضى وبداية
المستقبل ونسبته هو الان الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهى في الحقيقة
فكما انه لا نقطة فيه الا بالفرض فكذلك لا ان فى الزمان الا بالفرض وقد يطلق الان على
ما ذكرنا يطلق على الزمان القليل الذى عن جنبيه كما يقال يكتب الان لاستحالة
وقوع الكتابة فى الان الدفعى دون الذى فى حواليه وهو الزمان مشترك بين الماضى
والمستقبل ولان اجزاء الزمان متشابهة ليس بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية اولى من
العكس نظرا الى ذات الزمان بل الى غيره وهو الان قال وتعين القبلية والبعدية بالنسبة
الى الان الوهمى والزمان الذى حواليه فالاقرب من اجزاء الماضى اليه بعد والا
بعد قبل والمستقبل بخلافه هذا اى الاقرب من اجزاء المستقبل اليه قبل والابعد
بعد والا اى وان لم يتعين القبلية والبعدية بالنسبة الى الان يتجه اشكال التشابه وهو
لزوم الترجيح من غير مرجح لتشابه اجزاء الزمان وعدم اولوية بعضها بالقبلية
وبعضها بالبعدية وعلى هذا فالاستثناء من قوله وتعين ويحتمل ان يكون استثناء
من قوله والمستقبل بخلافه هذا والا اى وان لم يكن بخلافه بل كان الاقرب من
اجزاء المستقبل الى الان بعد كالاقرب من اجزاء الماضى اليه لتشابه اجزاء الماضى
والمستقبل فلا يكون الماضى ماضيا ولا المستقبل مستقبلا وهو مح والاول اظهر

والفيض ابدى فيكون العالم سرمديا اذ الفاعل وهو الواجب الذى هو مفيض وجود
الممكنات دائم الفيض عليها لا ينقطع ولا يعدم لاستحالة انتهاء مدد العالم
بدوامه اى بدوام الفيض لدوام الترجيح بدوام المرجح وما يقال اى في التشنيع على
كلام الحكماء بجهلاء من القائل باحوال العلة والمع ان الفيض لو دام لساوى مبدعه
لان الواجب لما كان علة تامة للعالم مساويا له وكما يلزم من وجود الواجب
وجود العالم ومن عدمه عدمه كذلك يلزم من وجود العالم وجود الواجب ومن
عدمه عدمه واذا تساويا في هذه الصفة فلا يكون احدهما بالعلية والاخر بالمعلولية
اولى من العكس لا يلزم لانا لا نفهم انه لو دام العالم ودام الواجب يلزم من وجود
وعدمه وجود الواجب وعدمه بل يستدل بوجود العالم على وجود الواجب
قبله وبعدمه لو امكن على ان الواجب قد انعدم قبله تعالى عنه علوا كبيرا اذ اللازم
الذى بين العلة والمع ليس على وتيرة واحدة وان كانا معا بالزمان والاشارة يقول
لما يريد ان الشى يتقدم على الشعاع اى بالذات لا بالزمان وان كان يستدل على وجود
بوجود الشعاع وعدمه على الشمس قبله وعدمه على عدمه فيما يمكن ذلك اى فيما
يمكن عدمه كما يستدل بوجود بعدم استضائة الجو على عدم طلوع الشمس قبله اما
الموجب لنفسه وهو العالم فى مثالنا لا يساوى ما يوجبه وهو الواجب وان دام
معا بل هو بعده منه وبه اى بل الموجب من الموجب حصل وبه حصل فان المع
من العلة دون العكس واما ما يقال من ابطال حركات لا اول لها يلزم منه حدوث
العالم وهو ان الحركات اى الماضية الغير المتناهية على ما يزعمون مجتمعة في الوجود
كل واحد صار موجودا فيكون الكل قد صار موجودا واذا كان الكل موجودا اوله

ترتيب متناهى الكل ويلزم منه حدوث العالم ففاسد لان الحركات المتعاقبة كامداد حركات
المحدد التى كل منافيها مستحيلة الاجتماع بخلاف غير المتعاقبة كحركات الافلاك
المجتمعة معا ولهذا اى ولعدم اجتماع اعداد الحركات قد يصح عدم النهاية فيها
فالمجموع لها فانها كما وجدت عدمت وبرهان وجوب النهاية ورتب انه
انما يساق فيما يمكن اجتماع احاده وله ترتيب ولا كذلك الحركات لانه لا يمكن
اجتماع احادها وفرض المح اى اجتماع الحركات الماضية ليبتنى على صحة استحالته
شى وهو حدوث العالم قد عرفت بطلانه اى فيما سلف من القواعد في علم المنطق
ولما كانت الحركات علل الحوادث وكذا الذوات الفياضة وبين ان الحركات غير
متناهية قال والعلل التى وجب فيها النهاية اى من علل الحوادث هى الذوات
الثابتة الفياضة لاجتماعها وترتيبها لا الحركات لعدم اجتماعها وما يقال
ان الحركات ان كانت عديمة النهاية فيلزم منه ان يكون كل حادث منها ان يكون
متوقفا على حصول ما لا يتناهى فلا يحصل فهو غلط لان المتوقف على غير
المتناهى الذى هو ممتنع انما يكون اذا كان غير المتناهى المترتب لم يحصل بعد
كشى معدوم لا يوجد الاخر منهما الا بعد وجود ما لا يتناهى فالمتوقف
عليه لا يحصل ابدا لان كل ما لا يوجد الا بعد وجود ما لا نهاية له
فى المستقبل فوجوده مح فكل ما يتوقف من الحركات والحوادث على حركات
وحوادث فى المستقبل يجب تناهى تلك الحوادث المتوقف عليها والا استحال
وجوده واما اذا كان الغير المتناهى اى الذى توقف عليه الحادث ماضيا
ويكون الحادث ضرورى الوقوع بعده هو محل النزاع اذ كل حادث عند الحكم

يستفيد منه حادث لا الى اول لها في الماضي هو محل النزاع او جملة متقدمة في ابطال
مصادرة على المطلوب الاول والذي بعد الآن الانه هو آخر الماضي فيتناهى اي الماضي
لان كل ما له آخر فهو متناه ويلزم من تناهي الماضي تناهي الحوادث الماضية ومنه حدوث
العالم فان عنى بانه آخر اي بان الآن آخر الماضي انه لا آخر بعده فهو كلام فاسد فان الحكم
بقوله بعد الآن المفروض انات او ازمنة غير متناهية كل منها آخر ما قبله وان عنى به انه
آخر ويكون بعده اول للآتي كل منهما آخر ما قبله فهو كلام صحيح وانه آخر هذا الماضي
وهو اول ما سيأتي اذ فصل مشترك وكل واحد من الزمان وفي بعض النسخ من الزمان
في ابتدائه وفي بعض النسخ في حاشيته اعني الماضي والمستقبل لا يتناهى وكثيرا ما
يلتبس هذا لا حكم الجميع على الحكم على واحد واحد كما في ان كل واحد من الحركات مسبوق العدم
فيلزم ان يكون الكل كذا اي مسبوق العدم ويلزم منه ان يكون العالم حادثا
وقد عرفت انه لا يلزم وما ذكروه من الحجة عليه وهو ان كل واحد من الزنج
لما كان اسود كان الكل اسود باطل منقوض بما لا يتعدد ولا يحصى من الصور فان
لك ان تقول ان كل واحد من اعداد الاثني على هذا المحل ممكن الحصول في مكان واحد
محدود اي معين ولا يمكنك ان تقول الجميع كذا فلا يلزم من الحكم على كل واحد
الحكم على الجميع فصل في بيان ان حركات الافلاك لنيل امر قدسي لذيذ هو شعاع
فائض على نفوسها بسبب الحركات وفي ان الكل الفلك الكبير وفي كيفية صدور النفس
عن العقل والغرض منه ولما ثبت الحركات الفلكية وان الحركات من انوار
مجردة مدبرة واشرنا الى ان الانوار المجردة المدبرة دون الانوار القاهرة المقدسة
عن علائق الظلمات وذلك لاشتغالها بالعلائق البدنية واحتجابها عن عالم النور

بالعوائق

بالعوائق الجسمية ويلزم منه ان يكون النور المتعلق بالابدان الظلمانية هو الاخس في المجرد عن
المواد الجسمانية هو الاشرف ولهذا استنتج مما ذكره وقال فالمحتاج النور الاخس ما عنده الظلمات
فالاقرب الى الظلمات ابعد من الكمالات النورية واذا عرفت ان الفاعل ان حركات الافلاك
استحالات تكون لغرض لان الحركة الارادية كل مريد مختار فلا بد وان يختار طرفي النقيض
لغرض يعود اليه اذ لو استوى الطرفان بالنسبة اليه بالنسبة امكانية لا يقع والشيء اذا
كان حصل في نفسه مثلا فالمريد ان احب واولى بالاضافة الى المختار لا يختار ولا يقال الا بقصد
افادة غيره للغرض يعود الينا بل للافاضة الجود على الغير لانا نقول من قصد الاحسان الى الغير
فاما ان يكون ذلك الاحسان اولى بالنسبة اليه مختارا من تركه او يكون الاحسان وتركه بالنسبة
اليه متساويين فان كان الاول فقصد ذلك الاحسان يحصل له تلك الاولوية وهي الغرض
العائد اليه وان كان الثاني امتنع ان يترجح الفعل على الترك للترجيح والاستواء معا
فاجتماعهما يعني البطلان واذا كانت لغرض فاما ان يكون لما تحتها او لما فوقها ولا جائز
ان يكون لما تحتها اذ العالي للغرض لمن في السافل لا يهتم ولكن من جنس هذا السافل
وذلك محال اذ لو كان له غرض فيه لكان مستكملا به لانه يحصل لنفسه الاولوية المذكورة
ومن كان الاولى به فصل فاذا لم يفعل لم يحصل الاولى به فكان عادم الكمال فاذا
فعل استكمل به والمستكمل به من حيث هو مستكمل انقص مما وقع به الاستكمال من حيث هو
كذلك فينقلب العالي الى السافل والسافل عاليا وهو محال والمراد بالعالي ههنا ما
كان اقرب في مرتبة العلية والمنح الى واجب الوجود والسافل ما كان ابعد فيهما
منه ويلزم من ذلك ان يكون العالي اشرف واكمل والسافل اخس وانقص كما عرفت
ذلك من قاعدة الامكان الاشرف فان قيل اذا كان ما لا يلزمه فهو اشرف من ذلك الغير فلكن

الراعي اخس من الغنم والمعلم من المتعلم والنبي من الامة قلنا الاحتراز بقولنا من حيث هو
سافل وذلك عال يخلص من هذا الايراد وامثاله فان الغنم افضل من الراعي من حيث هو راع
لا من حيث هو انسان والراعي من حيث هو انسان اشرف من الغنم ولو لم يعتبر في الراعي الا
حراسة الغنم لا غير لكان اخس منها لا محالة وعلى هذا فقس الحال في المعلم بالنسبة الى المتعلم والنبي
بالنسبة الى الامة والى هذا اشار بقوله وعرفت ان حركات البرازخ العلوية ليست لما تحتها وليست لامثاله
هي ضده او لا تنال له اصلا لان الحالتين يفضيان الى انصرام الحركات للنيل والياس فهو لنيل
مقصد نوري اي عقلي تناله الانوار المدبرة من الانوار القاهرة وهو نور سانح اي
عارض للمدبرات من نور الانوار شعاع قدسي عقلي عارض لها ايضا ولكن من القواهر
لاختصاص السانح بالفائض من نور الانوار ولو لم يكن في النور المدبر في البرازخ
العلوية امر دائم التجدد ما كانت منها اي من البرازخ الحركة المتجددة دائما اذ الثابت لنفسه
وهو نفوسها واجرامها لا يقتضي التغير ثم ما يتجدد في الانوار المدبرة ليس امرا من الظلمات
اي امرا ظلمانيا من الشهوة والمرح او امرا حيوانيا سواء كان شهوانيا كجلب ملائم او غضبيا
كدفع منافر لما سبق اي من الافلاك حركاتها واجبة الدوام فيجب ان تنبني على امر واجب الدوام
وليس الظلمانية كذا وصف اياها لانه لا ترد حال تحت الكون والفساد مع اختصاص الشهوة والغضب بالاجسام
الكائنة الفاسدة المفتقرة الى التغذي والنمو والهرب من الضرر والملائم وامتناع
كل ذلك على الاجرام الفلكية لتوقفه على الحركة المستقيمة الممتنعة عليها فيكون امرا نوريا
من القواهر التي متجدد او ليست اي التجددات اضواء من المدبرات العلوية صواعقيا بالفعل من جهة ٢ فايضا منها
العلوم عما تحتها من معلولاتها وحركاتها وكذا بما فوقها لانه يدبر علوميها ولا ينقضي منتقال
ذلك للبرهان الدال على تناهي ضوابط الحوادث ووجوب تكررها في كل دور من الانوار العقلية

دايمة

والى هذا الاشارة بقوله على ما ستعلم ان الضوابط كلها للموجودات الحادثة متناهية واجبة
التكرار ولسائر الموجودات المترتبة القاهرة انها متناهية وان كثرت لتناهي العلل
والمعلولات القاهرة وحركات الافلاك غير متناهية فلو كانت للضوء العالية الواصلة الى نفوسها
وهي متناهية وجب تناهي حركاتها فثبت الالام غير متناهي التجدد بما ذكرنا من الشعاع القدسي اللذيذ
واما كيفية انبعاث حركات الافلاك عما ينال نفوسها من الاشراقات فاعتبر حال الانسان اذا تفصل
بدنه بالحركة عما يحصل في نفسه من الحياة المناجي مع نفسه بامور عقلية ينجر الشيء من اعضائه
بحسب ما يتفكر فيه كما دلت التجربة عليه ولهذا يؤدي طرب النفس الى تصفيق ورقص وحركات
من البدن مناسبة فكذا النفس الفلكية اذا اتصلت باللذات القدسية للاشراقات العقلية
ينفصل عن ذلك البدن بها وهو الجرم الفلكي بالحركات الدورية المناسبة للاشراقات العقلية
ينفصل عن ذلك البدن بها وهو الجرم الفلكي بالحركات الدورية المناسبة للاشراقات النورية
وكما يد ومحركة البدن واضطرابه لاهل الحق واصحاب بدوام البارقات الالهية الواردة
على نفوسهم لكل بدوم حركات الافلاك ومواصرها انه دوام بدوام ورود الاشراقات
على نفوسهم فالتحريكات تكون متعددة للاشراقات والاشراقات تارة اخرى موجبة
للحركات والحركات المنبعثة عن اشراق غير الحركة التي كانت متعددة لذلك الاشراق بالعدد
وانما قيد تغاير الحركتين بالعدد لتوافقهما بالنوع فلا يدري ممتنعا اما انه يدري فلتوقف
الحركة على الحركة واما انه غير ممتنع فلتغايرهما بالعدد كما في مسألة البيضة والدجاجة
فلا تزال الحركة شرط الاشراق والاشراق تارة يوجب الحركة التي بعده وهكذا
دائما ولما كان كل تحريك المحب فهو شيء يطلبه المحب ويحتاج حصوله على الحصول له
كلما كان محبوب ودوام الحركة يدل على فرط اللذة والشوق الدال على فرط المحبة

والمحبة المفرطة هو العشق قال وجميع اعداد الحركات والاشراقات مضبوطة بعشق
مستمر وشوق دائم فتوالى الحركات اي تتابع اعدادها الغير متناهية على نسق ولمراي
من السرعة والبطء وغيرهما مما يليق بحركة بالحركة والا فلذلك لتوالي الانوار السانحة
اي الفائضة من نور الانوار على نسق واحد على الانوار المدبرة بحسبها الا ان فيضان
الانوار المتتالية من نور الانوار على ما يتحد على وتيرة واحدة ولما كان الفلك
وفاعله متشابهي الافعال وفي بعض النسخ الاحوال اما الفلك فلكونه بسيطا وهو عالم
طبيعة واحدة متشابهة ليس فيه اختلاف قوى وطبائع بل كل جزء منه يشابه الكل
في الحقيقة واما فاعله وهو النور المجرد فلاستحالة التغير عليه والشكل ما احاط
به حد واحد او حدود وهو مجسم ان كان المحاط به جسما كالكرة والمكعب مثلا وسطح ان كان
سطحا كالدائرة والمربع مثلا فكان شكل الفلك متشابها والا لاختلف لان قوة واحدة
هي الصورة النوعية في مادة واحدة هي البسيط وهو مح ولا متشابه اي من الاشكال لعدم
ملاحظة اجزائه وهو غير كري اي غير الشكل الكري لاختلاف وضع اجزاء غير الكرة اذ في جانب
منه سطح وفي اخر خط وفي اخر نقطة او زاوية فكان شكل الفلك كريا وكذا كل مركب بسيط
كالعناصر فتكون اشكالها كرية بعين ما ذكرنا من البرهان ولما لم يكن لمدبرات البرازخ
العلوية العلائق الشهوانية والغضبية وما يتبعهما من عالم النور اي من اللهو الوهمية
والخيالية والبدنية فقبلت الاشراقات الكثيرة اي من جميع ما فوقها من الانوار القاهرة
ونور النور فيما قبلت اي فبسبب ما قبلت من نور الانوار من الواهب وانزلت المدبرات عليه
تحريكاتها في الدورية وبما اختلفت اي وبسبب ما اختلفت من الاشراقات اي الفائضة عليها
لاختلاف عللها اي الفاعلية وهي القواهر من الشدة والضعف اختلفت حركاتها اي في السرعة

والبطء

والبطء والجهة والنور المدبر وان كان اي وجوده وحصوله عن قاهر من الاعلين وهو ما
في الطبقة الطولية من القواهر العقلية ولكن بواسطة وكان كثير قبول الاشراقات
اي من جميع ما فوقه لا يكون في كمال الجوهر كنور قاهر فان القاهر انما يقتضي النور المجرد
لكمال البرزخ اي الاستعداد اي استعداده لقبول نفس من الاول بل العظيمة
الى البرهان بانه بالانضمام ومدبره اي انما افاض النور المجرد لاستعداد البرزخ ولا
مدبر على ما يليق بتصرف البرزخ متناهي اي انما افاض النور المدبر متناهي القوة ليتحكم
مع البرزخ علاقته لانه متناهي القوة ايضا وانما يتحكم العلاقة بين متناسبين في
القوة دون المختلفين فيها واذا وجب تناهي قوة المدبر لاستحكام العلاقة فلا يكون
في كمال الجوهر كالقاهر الذي هو غير متناهي وانما النقص في بيان ان المدبر لا يكون في كمال
الجوهر كالقاهر على ان المعلول لا يكون في كمال الجوهر كالعلة لانه كان يريد ان يبين في
ضمنه كيفية صدور المدبر عن القاهر والغرض منه ايضا ظاهر فلهذا قرر على الدليل
دون ما ذكرناه قاعدة في بيان ان المجعول هو المهية لا وجودها وان الممكن
لا يستغني عن العلة حالتي الحدوث والبقاء ولما كان الوجود اعتباريا عقليا على
على ما سبق تقريره من انه عبارة عن انتساب المهية الى الخارج بلفظة في ان كان
الوجود خارجيا والى الذهن بلفظ في ان كان ذهنيا فللشيء من علته الفياضة
هويته اي ذاته وحقيقته كما هو رأي الاشراقيين لا امر وجوده كما هو رأي المشائين
لانه اعتبار عقلي للهوية اذ في الاعيان ليس جزءا فيها ولا يستغني الممكن اي في حال
الحدوث او في حال البقاء سواء كان دائم الوجود كالمجردات والافلاك وكليات
العناصر او لم يكن كالمواليد من المعادن والنبات والحيوان وامثالها من الكائنات

عن المرجح لوجوده والا انقلب الممكن بعد امكانه في نفسه واجبا لذاته اما في حال
الحدوث فلانه لو استغنى عن المرجح وصح وجود نفسه لكان واجبا واما في حال البقاء
فلانه ممكن الوجود لذاته اذ لو امتنع عدمه لذاته كان ذلك الامتناع دائما لان
لان ما بالذات لا ينفك بحال واذا امتنع عليه العدم لذاته كان واجبا لا
ممكنا وهو مح لاستحالة انقلاب الحقائق بعضها على بعض ولان بطلان المعلول قد يكون
ببطلان علته بالكلية وقد يكون ببطلان بعض اجزائها وبقاء البعض الاخر
قال وقد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدة مع بقاء علته الفياضة لتوقفه
على امر اخر اي غير الفياضة زائلة وهو امور استعدادية مادية لافتقار كل مركب
من المواليد اليها والى غيرها من التيام الاجزاء واندفاع الموانع وحصول الشرائط
حتى تفيض المفارق عليه ما يستحقه بحسب ما اجد فاذا انفسد من اجزائه انفسد ذلك المركب
مع بقاء علته الفياضة لتوقفه على امر غيرها فان قيل لا نسلم ان الممكن لا يستغني
عن المرجح فان المعلول قد يستغني عن العلة في حال البقاء على ما يدل عليه بقاء البناء
بعد البناء قلنا لا نسلم ان البناء علة لبقاء البناء بل هو علة حدوثه غير علة ثباته
فان علة حدوثه هو البناء لجمعه اجزاء البناء بعضها الى بعض وعلة ثباته تماسك
الاجزاء ليبوسة العنصر ومنها ما يكون علة حدوثه هي علة بقائه كالقالب المشكل
للماء بشكل نفسه فانه علة حدوث شكل الماء وعلة ثباته ما دام الماء فيه
فالثاني لا يمكن بقاؤه بعد فناء علته علة الحدوث لانها بعينها علة
البقاء فينتفي بانتفائها بخلاف الاول فانه لا يلزم من انتفاء علة حدوثه
انتفاؤه لان علة بقائه غير علة حدوثه فيستمر وجوده بعلة الثبات الموجودة

بعد زوال

بعد زوال علة الحدوث الى ان يزول علة الثبات ايضا وهي يبوسة العنصر فيهدم البناء
والى هذا اشار بقوله وقد يكون للشيء علة حدوث وعلة ثبات مختلفين كالصنم فان علة
حدوثه فاعله مثلا وعلة ثباته يبس العنصر وقد يكون علة الثبات والحدوث واحدا
كالقالب المشكل للماء ونور الانوار الواجب وجوده علة جميع الموجودات اي الممكنة
بواسطة وبغيرها وثباتها اي وعلة ثباتها ايضا وما لم يثبت معه فلتوقفه على
علل اخرى زائلة كما ذكرناه وكذا القواهر من الانوار وعلة جميع ما عداها من الممكنات
بواسطة وبغيرها وعلة ثباتها وما لم يثبت معها فللتوقف المذكور والبرازخ العلوية
لما كانت غير كائنة فاسدة لانها علتها انوارها المدبرة بل هي دائمة التصرف فيها
وان ذهب بعض الحكماء من اخوان الصفا الى ان نفوس الافلاك تنخلع عن التصرف
فيها الى عالم العقل بعد ادوار طويلة فيتصل بها بعض النفوس الكاملة البشرية
محركة لها متصرفة فيها ادوارا طويلة محصلة تلك الكمالات العقلية ثم تفارق
الى عالم العقل ولا يزال الامر هكذا الى غير نهاية وفيه نظر

المقالة الرابعة

في تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها وفيه فصول

فصل

كل جسم اما ان يكون فاردا اي مفردا يعني البسيط وهو ما لا تركيب فيه من قوى مختلفة
كالافلاك والعناصر واما ان يكون مزدوجا اي مركبا اذ الازدواج هو الاجتماع
والتركيب وهو ما تركب منهما كالمواليد الثلثة لتركيب كل منها من العناصر
وكل فارد اي بسيط فاما ان يكون حاجزا وهو الذي يمنع النور بالكلية عن
النفوذ فيه والوصول الى ما بعده كالارض من البسائط والجبال والابخرة الغليظة
المتركبة من المركبات وقس عليها امثالها مما يأتي واما لطيفا وهو الذي لا يمنعه اصلا

كالهواء الصافي الشفاف اللطيف واما مقتصدا وهو الذي يمنعه سعا غير تام وله في المنع
مراتب كالماء الصافي والجواهر المعدنية الشفافة مثل البلور ونحوه لاختلاف منعه في النور
بحسب صفاء مادتها وكدورتها وكثرة سمكها وقلته وكذا الحال في الماء بحسب ما يخالطه والاقلال
حاجزها وهو ما يمنع النور بالكلية مستترا يمنع الكواكب النور عن النفوذ فيها والوصول
الى ما فوقها ولهذا ينكسف التحتاني منها الفوقاني وغيره اي وغير حاجزها الذي هو الكواكب
وهو اجرام السموات لطيف ولهذا لا يمنع نور البصر عن الوصول الى الكواكب ولا انوارها
عن الوصول الينا وهي اي الافلاك برازخ قاهرة لمادونها من العناصر ولهذا سميت افلاكا
والعناصر بالامهات وما يتولد منها بالمواليد لا تنفى ولا تبطل لما بينا من دوام الحركات
اي الفلكية لموضوعاتها وهي الافلاك ولان الحركة عرض يقتضي الموضوع ضرورة
بدوامها والبرزخ القابل هو ما تحتها يعني العناصر وما يتولد منها وانما سماها
برزخا قابلا لقبولها من الافلاك الانوار والعرض والاستعدادات المختلفة لحصول الكائنات
من المواليد وغيرها كالاثار العلوية ولم يخرج القابل اي البسيط العنصري
عن الاقسام الثلثة اي المذكورة وهي الارض والماء والهواء لانه اما ان يكون قابلا
حاجزا كالارض او مقتصدا كالماء او لطيفا كالفضاء وهو ما بين السطح الظاهر من الماء والارض
الى مقعر الفلك وهو عند الهواء لا غير وليس بيننا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا مقتصد والا
يحجب عنا الانوار العالية اي اضواء الكواكب واشعتها والتالي باطل فالمقدم مثله
فلكي بيننا وبينها الا الفضاء وهو الهواء لا غير وما يرى اي في هذا الفضاء من
من السحب وغيرها كالضباب ونحوه فانما هي ابخرة اي مرتفعة من الارض والماء وتنسب الاشعة الفلكية
وهي مقتصدة اقتصادا ما ويختلف اقتصادها بحسب كثرة الابخرة وقلتها وصفائها وكدورتها

والماء طبعه الاقتصاد الا ان يخالطه شيء اخر يكدره ويصير حاجزا كالطين والتراب ونحوهما
ما يكون الماء من الجامدات والمائعات هذا حكم البسائط في الحاجزية والمقتصدية واللطافة
واما المركب منها فينسب الى احدها بحسب غلبته فان غلب الارض كان المركب حاجزا وان غلب
الماء كان مقتصدا وان غلب الهواء كان لطيفا واليه الاشارة بقوله وكل مركب فبحسب الغالب
ينسب الى احدها والمركبات القابلة اذا كانت مقتصدة كالبلور فانما اقتصادها
لغلبة القابل والمقتصد وهو الماء وهذا ظاهر لكن يجب ان يعلم ان الغالب على البلور
هو الماء بحسب الكمية والارض بحسب الكيفية اي الجزء المائي فيه اكثر مقدارا واقل قوة اي حدة
الى مكانه من الجزء الارضي ولهذا كان مكانه الارض وقالت جماعة وهم المشاؤون
ان اصول القوابل اي العناصر اربعة بارد يابس هو الارض وبارد رطب هو
الماء وحار رطب هو الهواء وحار يابس هو النار واستدلوا عليه بان كل جسم عنصري
لا يخلو عن احدى الكيفيتين الفعليتين وهما الحرارة والبرودة اما الحرارة فكيفية
توجب عند التمكن حركة الشيء عن الوسط من شانها التحليل والتفريق واما البرودة
فكيفية توجب عند التمكن حركة الشيء الى الوسط من شانها التسكين والتعقيد لانه
لا يخلو عن الميل عن الوسط وهو الحرارة او الوسط وهو البرودة وعلى ما بينا من ان ميل
في الحمام من صعود المتسخن للحرارة ونزوله للبرودة ولا عن احدى الكيفيتين
الانفعاليتين الرطوبة واليبوسة لانه اما ان يقبل الشكل وتركه بسهولة وهو الرطوبة
او بصعوبة وهو اليبوسة فاذا تركبت الكيفيات الاربع حصل حار يابس وحار رطب
وبارد يابس وبارد رطب اذ لا يجوز ان يكون في بعض البسائط حرارة او برودة
فقط لان القسم الاجزاء تثبت عليه الرطوبة واليبوسة ولا ان يكون فيه رطوبة

او يبوسة فقط لمثل ذلك ولا ان يجتمع فيه الكيفيات الاربع او الثلث لئلا يجتمع المتضادان
فلزم انفراد كل بسيط بكيفيتين ويلزم منه كون البسائط التي اصول القوابل اربعة
وهو المطلوب وضابط الرطوبة عندهم قبول الشكل وتركه والانفصال بسهولة وضابط
اليبوسة قبوله منه بصعوبة والحق بالاجزاء اي كون النار عنصرا ممتازا عن الهواء بصورة
مقومة بل هي انما تمتاز عنه بكيفية حادثة فان النار اما ان ياخذوها كما عند العامة
اي على ما هو المفهوم عندهم وعند العامة النور داخل في مفهوم النار ولهذا لا يسمون
الفحم والجمر نارا لوجود النورية فيهما ولا يسمون نارا وان احرق لعدم النور فيه واما
ان ياخذوها على اصطلاح اخر وهو ان يكون الاحراق داخلا في مفهومها وعلى النقدير من
فان كانت حجتهم في اثباتها عند الفلك هو ان الشيء عندنا قاصد للعلو وهو ضعيف
لان هذه النار تنقلب هواء في الحال ودرجة لا يبقى عند شدة تلطفه مستعد الظهور
النورية فينقطع عند الطفر الحار انتهى اي كلما انقطع منه سلطنة النور فلا يبقى نارا
لشيء من الاصطلاحين وبقي هواء الا ان يكون حارا بعد ومن خاصية الحرارة التلطف
فيكون صعود المندفع لتلطفه لكونه هواء حارا لا لكونه نارا ولو كانت اي القاصد
للعلو باقية نارا او على الحرارة التي كانت فيه لاحترقت ما قابلها على خط مستقيم
وليس كذا فلا يبقى نارا كما ذكرنا وان استدلوا بحركة الفلك انما يسخن ما يجاور الفلك
فيكون هواء متسخنا فلا يلزم ان يكون نارا وان استدلوا باحتراق الرماح عند الوصول الى قرب
من الفلك فيحصل ذوات الاذناب في السحب وفي بعض النجم والشهب وهذا اولى فهو خطاء
لان الحق ليس من خاصية النار فان الحديد الحامية يحرق الهواء والجبال التي يرتفع الى
بما يرتفع في المصباح من شبه نقبة في صنوبرها وانها نار ولهذا ينفذ فيها البصر ويحرق ما لاقته

فانه ليس شيء فانه لا يلزم من ذلك ان يكون ما في النقبة نارا بل انما هو هواء فان النار كلما كانت
اقوى كانت اقدر على الاحالة الى الهواء باللطيف وان ضعفت عن الاحالة للمادة الى الهواء انتهت
باللطيف فيقوى الدخان ولذا لا يكثر الدخان في الحطب الرطب لضعف الحركة والاحالة وتقل
في اليابس لقوتهما فما قرب من الفتيلة ونحوها تلطف فصار هواء لقوة النار وبقيت معه
حرارة فلكونه هواء لطيفا ينفذ فيه البصر ولكونه حارا يحرق لا لكونه نارا فبطل ما استدلوا به
ثم ان هؤلاء اي المشاؤون اعترفوا بان اليابس هو الذي لم يقبل وتركه بسهولة وليس ما
عند الفتيلة كذا بل يقبل بسهولة وكذا ما يقرب من الفلك فلا يفارقه اي ما عند الفتيلة
والفلك الهواء الا في جوهره مختلف في الشدة والضعف فهو هواء حار وان فرضت اليبوسة
بعسر الالتصاق بالغير وسهولة النفوذ فلا شك ان النار يابسة بهذا المعنى لكن الهواء ايضا
كذلك واذا كان ما يلزم النار يلزم الهواء وجب ان يجعلا عنصرا واحدا يختلف افراده بالشدة
والضعف وما يقال ان النار يابسة لتجفيفها الاشياء اي الملاقية لها او القريبة منها
ليس بشيء فان التجفيف انما لازالة الرطوبة وازالة الرطوبة انما هو بالتلطيف والتصعيد
لا بان تكون هي يابسة بل بان تكون حارة فان التلطيف والتصعيد من شان الحرارة لا اليبوسة
وليس ايضا اي النار تفني الرطوبة اي عن كماله نفسها ابدية حرارتها فتصير لذلك
يابسة بل على قاعدتها اي هذه القائل اذا احالت هواها بالتحليل تجعلها تم
ارطب لانها تصيرها اي اخرا او هواء فتصير اشد ضيما ناما الاصول اي اصول العناصر
ثلثة حاجز ومقتصد ولطيف واعلم ان اللطيف اي الهواء وما يجري مجراه
في اللطافة كالابخرة والادخنة الرقيقة ليس شرطه كمال الحرارة حتى يكون كل
ما هو او ما يجري مجراه شديد السخونة ويزيد الحرارة بارد يابا اللطيف

ويكون اللطيف اشد سخونة من الكثيف لبطلان التوالي لاختلاف اجزاء الهواء في الحار والبرودة
وتقشادارة الابخرة والادخنة اللطيف والبعد عن الارض ووجدان الكثيف اخف
من اللطيف واليه الاشارة بقوله فانه بعد اللطيف قد يقل فيه اي في الحارة ولهذا في الماء
ما هو اشد حرارة من الهواء محسوسة واذا كان كذلك فيجوز ان يختلف الهواء في الحارة والبرودة
ولهذا اختلف ما عند الارض فيهما لكثرة الانعكاس الاشعة وقلته وكذا ما عند الهند
الارض فيهما بسبب الفلك بسرعة حركة وسطه وبطؤ حركة طرفه وهو ما قرب
من القطبين وما بعد عن الارض والفلك لكثرة الذي هو يقارب لمخالطة الابخرة البارد
وبعد عن المسخن وهو حركة الفلك وانعكاس الاشعة وليس الحس الا الحيثية
الظاهرة اي الكيفيات المحسوسة كما ذكرنا واذا كان كذلك فلا يتاتى لقائل ان يقول
اللطيف الذي هو اشد حرارة له صورة اخرى غير التي لما هو اقل حرارة وان سمي ما
اشد من الهواء حرارة نارا فذلك اصطلاح اذ لا نزاع في التسميات ولا مشاحة
في الاصطلاحات فيكون عند هذا القائل المسمى اللطيف منقسما الى قسمين باعتبار شدة
كيفية واحدة وضعفها وقول القائل وهو الشيخ الرئيس لو كانت الهاء لحطه
رطبة لكانت هواء مما طلبت موضعا اعلى من موضع الهواء بل وقفت عنده اي
عند الهواء ولا تقف كما هو المشاهد من ارتفاع شعل النار وضوء المصابيح
عن الهواء الملاقي له كلام غير مستقيم فان للخصم ان يقول ان الهواء كلما اشتد
حرارته اشتد ارتفاعه فوقه للالف له حراي حيث اشتداد الارتفاع مفقود اضحى
بل لان لدخ لطافة وزيادة الارتفاع بصيرورة الطف لا صيرورته نارا انهم من الذي
شاهدنا ما ارتفعت حقيقتة اي الي مقعر الفلك مع ما قد علمت ان الشعل

الثقيم

المتقصير المفارقة لا صورتها يستحيل على القرب هواء وما يحصل عند الفلك يقول الخصم
انه يستخن بحركة الفلك اي هو هواء يسخن بحركته لا انه عنصر اخر هو نار ثم العجب
انهم اي المشائين في المحرجات ادعوا انما بيه واذا علمت ان النار التي توهموها عند
الفلك لا استبها اليها فاما ان الفلك البرا فيهما اي على الاستقامة لتنوع الثابت
سلم دفعها اليها فيكون على الاستدلال وما يفرضه فاضي انه ترك البرد اي برد الليل
على ما ظن لا يكون نارا اي نارا تلطف وتحلل كما هو الموجود عندنا والحكم في المحرجات
لخروجها عن النارية باستيلاء البرد عليها وقهرها على النزول وهذه التي عند
تلطف وتحلل فلا تكون بيرد كما ظن فلم يقع في المحرجات الاحراق تامة او ناقصة
اي في اشعة الكواكب سيما في النير الاعظم لا في عنصر هناك والماء مسخانه للحرارة
وهو اذا امكن برده اي بسبب قلة انعكاس الاشعة ونحوها او تمكن برد الهواء المتقادم
منه اي من الماء لان الهواء حار بالطبع وبرده عارض فيجمد كما في صميم الشتاء لانه
اقرب الى المناسبة الارضي فالجر عرضيب اي في الماء ليس له من ذاته واغا هو من النور اي
الكوكبي كشعاع الشمس او الحركة المعللة بالنوب اي المدرب كالماء المسخن بالخضخضة
والبرد التام اي كما في الماء المتجمد مثلا ليس معللا بمجرد البرد الخارجي العنصري بل به وبعدم
حرارة ما فان البرودة لو كانت معلولة بالماء لماهيته وجدها لما تصور لها ان تزيلها
لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فهي اي البرودة معللة به اي بالجسم العنصري
كالماء والارض وبعدم المزيل من الحارة ونحوها بها وهي الحركة المسخنة ومحاذات
الحار وانعكاس الاشعة ولما بين ان البرودة معللة بامرين عدمي اشتغى
ان يتوهم انه عدمي فاستدرك وقال الا ان البرد وجودي اذ البارد كالجمد اي

اي الثلج ونحوها يبرد ما فوقه وما يحاذيه والامر العدمي لا يوثر تاثيرا وجوديا
محسوسا وان جاز ان يكون جزء علته كارتفاع الموانع فانه جزء العلة التامة والكلام
للماء في الاحوال كلها اشتغى او انجمد الاقتصاد وهو ظ اذ الجمد كالبلور في الانعقاد
الا ان نجالطه شيء اي مما يزيل انعقاده كما سبق ولما فرغ من اثبات العناصر اراد بيان
انقلاب بعضها بعضا اعني الكون والفساد الذي هو تغير الصورة الجوهرية عند من يقول
بها وتغير الكيفيات عند من لا يقول بالصورة فقال والهواء ينقلب ماء كما يرى مما ركب
الطاسات المكبوبة على الجمد من القطرات ولا يتصور ان تكون اي تلك القطرات للرشح
من داخل الطاس الى خارجه وهو ظ لانها تركب الطاس وان لم يماسه
الجمد من داخل اصلا وكذا تركبه وان ماس جميع داخل الطاس ولم يتحلل منه شيء
والم تركبه لا في موضع الرشح ولو كان له لم يكن شيء من ذلك ولكان من الماء الحار
اولى للطافة وسرعة نفوذه والوجود يكذبه فينبغي ان يكون اي تلك القطرات
هواء صار لشدة البرد ماء ولما استشعر ان يقال للام ان القطرات لو لم يكن لرشح
كانت لانقلاب الهواء ماء لجواز ان يكون لانجذاب الاجزاء المائية المخالطة للهواء الى الطاس
لبرودته كما هو راي منكري الكون والفساد وليس لقائل ان يقول الاجزاء المائية
المتبددة في الهواء انجذبت اليه ولو كان كذلك لكان انجذابها الى الحياض كثيرة وفي بعض النسخ
اولى لان انجذابها للبرد وبرد الحياض المملوة الماء باردا او جمدا اكثر من برد الطاس
وليس كذا اذ لو كان كذلك لكان كون القطرات على الطاس عند الحياض اقل والوجود بخلافه
حتى ان الطاس وان كان مكبوبا على الجمد عند حياض مستنقعا تركبها من النداوة نقل
ما كان دونها اي دون الحياض وذلك اي كون النداوة في جميع المواضع سواء اي

على السوية

على السوية وصرفيه اي في حصيه الابخرة كثيرة او قليلة ولو كان كون النداوة لانجذاب الاجزاء
المائية اليه لكان عند كثرة الابخرة اكثر وعند قلتها اقل والوجود يكذبه ويحتمل ان
يكون سواء متعلقا بقوله فرض ويكون التقدير وذلك اي كون النداوة حاصل في
جميع المواضع سواء فرض فيه الابخرة كثيرة او قليلة والمعنى واحد والماء بروية هواء يشاهد
في تحلل الابخرة وهي ما يرتفع من الاجسام الرطبة كالماء والطين بتاثير الشمس والنار شديدا اي
تحللا شديدا وانحلالا بالغا وتلطفا في الغاية حتى يزول اقتصادها اصلا بحيث
يتلطف بالكلية ولا يمنع النور اصلا فيكون هواء وانقلاب الماء ارضا يرى من استحجار المياه
اي بعضها لا كلها ولا جلها على ما شوهد به الجمع المعروف في الحال اي حالة الخروج من منابعهما
وهو مشهور معروف في بعض البلاد واما ان التحجر لاجزاء ارضية في الماء يتعقد بعد انفصال
الماء عنها بالتبخير فليس بشيء لانه لو كان كذلك لشوهدت الاجزاء الارضية فيه لكثرتها ولكان
التحجر فيما يتوقف على التبخير وهو لا يكون دفعيا وليس فليس هذا انما قال انقلاب
الماء حجرا لم يشهد انقلاب بعض الحيوانات حجرا كما روي في الاثار ان جماعة مسخوا حجارة
ويؤيده روية المسافرين في البلاد الجنوبية من هذا الاثار كثيرا وانقلاب الهواء نارا ذات
نورية يرى في القدح وهذا مما لا يخفى على بصير فضلا عن ضرير والنفخات العظيمة كالحاج
عن كير الحدادين بعد سد منافذه الذي يدخل فيه الهواء الجديد فانه يحيل هواء الكير
الى النارية ولذلك الافعال التي يحصل الهواء نارا ذات نورية والسموم من هذا القبيل عند
بعض لانه هواء انقلب نارا ولذلك يحرق ما يصادف من الحيوانات لكنك قد علمت فيما سبق ان
الحرق لا يختص بالنار ولما بين انقلاب الماء الى الارض والهواء الى النار دون عكسهما
اراد ان يذكر دليلا على وجوب عكسهما ليكون قد اتى بجميع الاضداد واجاب التي بين العناصر

قال لهذا صح انقلاب احد العنصرين الى الاخر كالماء الى الارض والهواء الى النار
يجب انقلاب الاخر اليه اى الارض الى الماء والنار الى الهواء اما الاول فكما نشاهد
من اصحاب الكيمياء من تحليلهم الاحجار بالمياه الحادة اياها ماء سائلة واما الثاني فكما نشاهد
من الشعل الصاعدة الصائرة هواء للشفاء الحارة المحسوسة فيها والكائن في الدور الغير
المتناهية لم يبق شيء من ذلك الا انقلب الى هذا فلا يبقى منه شيء وهو قبيح لاقتضائه تنقض
النظام ويختل نظام التركيب اذ لا بد له من الجميع وايضا اذا صح الانقلاب اى انقلاب كل من العناصر
الى الاخر اما بغير واسطة كانقلاب احدها الى ما يخالفه في كيفية واحدة كالهواء الى الماء او بواسطة
كانقلابه الى ما يخالفه بكيفيتين كالهواء الى الارض بتوسط انقلابه الى الماء فنسبة الحاصل وهو
الهيولى عند المشائين والجسم المطلق عند الاشراقيين اليهما اى الى الصورتين او الكيفيتين التي
خلعت والتي لبست سواء في الامكان اى في امكان خلع احديهما ولبس الاخرى فيكون لهما امر
مشترك يخلع احدى الصورتين او الكيفيتين ويلبس الاخرى والنار ذات النور الشريف لنورينها
انها شابهت العالم الاعلى ولهذا صارت اشرف العناصر عند من يقول انها منها وهى اى النار
ذات النورية التي اتفقت الفرس على انها طلسم اردبيهشت وهو نور قاهر فياض لها اى للنار ذات
النور كما علمت ان كل نوع من الانواع هو طلسم وصنم لنور من الانوار المجردة القاهرة وهو الفياض
لذلك النوع والمدبر له فهذه الاشياء ينقلب بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة للبسائط يعني انها من
شانها ان يكون بالقوة ما يحل فيها على ما ذهب اليه المشاؤون وانه ابطله فيما سلف وبين ان الهيولى
نفس الجسم البرزخي فلذا قيل والهيولى هو البرزخ اى الجسم نفسه لا في نفسه اى لا بالقياس الى الحالات
فيه وبالقياس الى الهيئات اى الاعراض القائمة بالجسم حاملا ومحلا وبالقياس الى المجموع منه اى من الجسم
والهيئات وهو النوع المركب هيولى وهذا على اصطلاح الاشراقيين وهيولى الافلاك غير مشتركة اى هيئاتها
لا ينفك عنها ومجموعها لا يتبدل وهو واضح مما مر غير مرة **فصل**

في بيان انتهاء الحركات كلها الى الانوار الجوهرية او العرضية ولذلك سماه الفصل بالدعوى
وفي ذلك انه تعلم ان الحركات كلها سببها الاول اى الاعلى النور كما انوار محرك مدبر
كما للبرازخ العلوية والانسان وغيره من الحيوانات واما الشعاع الموجب للحرارة المحركة لما عندنا
كما نشاهد من الابخرة وهي ما يرتفع من الجسم الرطب والادخنة وهي ما يرتفع من الجسم اليابس
بتسخين الشعاع وتصعيده اياهما الى فوق ثم شرع في بيان انتهاء كل حركة الى النور
فقال واعلم ان حركة الحجر الى اسفل ليس بمجرد طبعه اذ لو كانت حركته بطبعه لكان متحركا
دائما وليس كذا اذ لو كان في حيزه الطبيعي ما يتحرك بل ينتهي اي حركة الحجر الى القسر والقاسر
واخراجه اياه عن حيزه الطبيعي الى الحيز الغريب من الهواء والقاسر اما ان ينتهي الى نور مجرد
مدبر كسائر الاحجار التي يرميها الانسان الى فوق او امر ما متصل بحرارة توجبه ونزول الامطار
ايضا اى كنزول الثلج والبرد ونحوها الهواء اى للامر ما متصل بحرارة توجبه لانه متصل
بالبخار المتصل بالحرارة الحاصلة من انعكاس الاشعة الكوكبية الموجبة للبخار وا
الدخان بل لتصعيد الاجزاء المائية والارضية الى فوق بالقسر فانما يلطف من الاشياء
اليابسة عندنا ويتصاعد هو الدخان وما يتصاعد من الرطب المتلطف هو البخار
وسبب ذلك الحرارة ولان هذه الحرارة من الاشعة الكوكبية وهي من الانوار العرضية
فرجع اى حاصل الحركات كلها الى النور كما في الحركات الارادية والحركة متصلة بنور مجرد
كحركة الحجر الى اسفل المشبهة الى الحركة القسرية المتصلة بنور مجرد او عارض كنزول المطر
المنتهي الى الحركة القسرية المتصلة بنور عارض ثم اذا ما غلب البرد على البخار اى لوصوله
الى الجو البارد الزمهريري تكاثف فتحدر ماء وليس لخلاف الانبار على تحريك
حرارة على ما نشاهد في الحمامات من صعود قطرات اى بخارات وانما سماها

نحوا باسم ما تؤول اليه كما يسمى العصير خمرا وتكاثفها بعد ونزول لها قطرات وما يكاثف على الجوهر
من الابخرة وتصير سحابا وينحبس الدخان واراد التخلص تقلقل اى ذلك الدخان فيه عند
شدة التقادم والمصاكة ليتخلص يسمى بحدث ذلك التقلقل الرعد وهو صوت عظيم يحصل
من تمزيق عنيف للتقادم يتقدمه ضوء عظيم هو البرق وهو نار تحصل للمصاكة وانما
يرى البرق قبل سماع الرعد لان الصوت لا بد له من حركة الهواء ووصوله الى السامع و
حركة دفعية فيحتاج الى زمان ولا كذلك الرؤية ولذلك يرى حركة دق القصار ويسمع صوت
بعد زمان ومدا يثني اى الرعد الذي هو تقلقل الدخان بل حركته على الحرارة لاشتماله
على البخار وهو على الحرارة المتصلة بالنور العارض الشعاعي كما سبق وقد ينفصل
الدخان اى عن السحاب نازلا الى الارض لمانع يمنعه عن الصعود مع ما فيه من الشعل
الارضي فيشتعل لكثافة جرمه ودهنية في مادته نارا وكان منه الصواعق
فمنها اللطيفة وهي ريح سحابية دخانية شاذحية تنفذ في الاجسام المتخلخلة ولا
تحرقها بل ببردها ويحرق ما فيها من الاجسام الصلبة فتذيب الذهب في الكيس
دونه ومنها غليظة وهي ريح سحابية دخانية ذات نورية تحرق جميع ما
يصادفه من الاجرام حتى الحيوانات في البحر كما شاهدت الجبل وذكته والحدس
يحكم بانه لولا انضمام قوى روحانية توجبها الاتصالات الفلكية الى الصواعق
لما اوجبت نفسها هذه الاشياء واعتبر هذا المعنى في الرياح والزوابع التي تقلع
الاشجار العظام وتختلف المراكب في البحر وغيرها اى غير الصواعق كالحريق
والنار التي ترى نازلة من السماء متصلة بالارض كالشهب وهي الكواكب المنقضة
في الليل وذوات الاذناب والعلامات الحمر والسود في الهواء فان مادة الجميع

دخانية ما اذا وصلت الى الجو الحار اشتعلت فان اتصلت مادته الى الارض يرى الاشتعال ممتدا
منتهيا اليها وهو الحريق فان تلطف بسرعة للطف مادته انقلب نارا وخفت
وظن انها انطفت وهو الشهاب وان لم يتلطف بسرعة لكثافة مادته بل يبقى زمانا ودار
مع النار الدائرة والهواء الحار الدائر بموافقة الفلك تشبيها له فهو الكواكب ذوات
الاذناب ويختلف صورها وسبب بقائها اشتعالها لكثافة المادة وان استحجرت ظهرت
علامات حمر هائلة في الهواء فان استحكم لغلظ المادة ظهرت علامات سود وقد يحدث
من تصيد مادة السموم مع انه قد يكون ايضا من عبور الريح على ارض غلب عليها
نارية والدخان اذا ضربه البرد لا دنقائه الى الطبقة الباردة وانكسار حره ببردها
يثقل فهبط راجعا ورجع وذلك اذا لم ينكسر حره ببردها وصعد لخفته الى الهواء
المتحرك بحركة الفلك فلا يقوى على الصعود لدفع مجاورة للفلك دائرا بموافقته
من القوابس اى مجاور من القوابس وهو الهواء المتحرك تبعا للفلك وفي بعض النسخ
لدفع مجاور الفلك دائرا بموافقته من القوابس في المعنى واحد ودائرا حال
من المجاور ويحامل اى الدخان المصعود او المردود بقوة على الهواء لثقل المصعود
وشدة اندفاع المردود متبددا اى متفرقا ومتحركا الى جهات مختلفة اما الاول فلاختلاف
الاسباب المحركة له واما الثاني فكما يرده بعضا دائرة سهام الى جهات مختلفة
كان منه الرياح اذ يحصل من قوة حركة الحامل تموج الهواء وهو الريح وسبب
الاكثري لحدوثها هو رجع للصعود والاقل رجوع المردود وقد يحدث الريح
لحركة الهواء وصدمه لتخلخله بالسخونة وكان السبب الاول في هذه الاشياء هو الحرارة
وانما قيد السببية بالاول لان السبب الاقرب الدخان لكنه من الحرارة وهو واضح والحرارة

عندنا اى فى هذا المناهز الامى شعاع النيرات اى الكوكبية او ما نفعه من برات
حاصله بتعرضنا وهذا يسرى بالنسبة الى الانوار الشاعية ثم الفرح صادر عن
الانوار المتصرفة التى لنا فيكون السبب حركة هذه الاشيا النور لان سببها الاول
الحار وهو من النور العارض او المجرد حركة المثل اى من النطوط والابهار والصوت
الى مكانها الطبيعى وهو النجار والامال المحتفظه وانها هى الصوت اعاهو
لانجرة مختصة اى فى باطن يكاتف البرد فيه ما وكذا لزلزلة اى هى نجرة مختصة فى باطن
الارض يريد التخلص فان لم يجد مخلصا لزلزلت الارض وسبب الانجرة ما سق
اى من حرارة الاشعة الكوكبية فالحركة كلها سببها النور المجرد كان او عارضا والحركات
فى البرازخ العلوية وان كانت معدة للاشراقات اللذات الاشراق من الانوار
القاهرة للاعلى الحركات ليلزم كون النور معلول الحركة الفلكية فينا فى كون جميع الحركات
معلول النور والمباشر للحركة النور المدبر فالعلة فعال اى فى حركات الافلاك
النور المجرد مع النور السانح والحركة اقرب الى طبيعة الحق النورية اذ هى مستدعية
للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فانه عدمى فلا يحتاج الى علة وجودية
خارجية فضلا عن كونها نورية ولانه مقابل للحركة التى هى الملكة فيكفيه عدم
علة الحركة فان علة العدم المقابل للملكة بعينها عدم علة الملكة دون الافتقار
الى علة اخرى فالسكون لما كان عدميا فهو مناسب للظلمات المتيبة وهى ما لا حياة
لها فلو للانوار قائم اى بذاته وهو النور المجرد او عارض فهو القائم بالغير فى هذا العالم
ما وقعت حركة اصلا فصارت الانوار علة للحركات والحرارات فالحركة والحرارة
كل منهما مظهر للنور اى معد لحصوله لا انهما علتان اى فاعلتان بل يعدان القابل

القابل لان يحصل فيه نور من النور الفايض بجوده على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها
فاذا تم استعداد القابل بالحركات الفلكية والحركة المستفادة من الاشعة الكوكبية اوفاض المفارق
عليه ما يليق باستعداده من الجواهر والاعراض اما النور فيوجدهما اى الحركة والحرارة ويحصلهما
بنفسه اى باصله والنور فياض لذاته فقال المحصية لا يجعل جاعل وا ما اشعة الكواكب فعلتها
الكواكب اى علتها المعدة لا علتها الموجدة لانها للمفارق فان الكوكب انما يكتنفها
اعده لان يحصل فيه من العقل المفارق ما هو المسمى شعاع الكوكب والنور التام كنور الكوكب
لذى نفسه ان يكون علة معدة للنور الناقص كالشعاع ولما وجب بالمثلث زواياه الثلث
اذ لو وجب لغيره امكنت بالنسبة اليه ولو امكنت نسبتها اليه لامكن ان نفرض دونها
اذ الممكن لا يلزم من فرض عدمه ولا وجوده محال ولا لم يكن ممكنا اللهم يستحيل
فرض المثلث دون الزوايا فهى واجبة به ولذا جميع الامور اللازمة للماهيات علتها
نفس تلك الماهيات التى هى لا بغيرها مع كونه اى المثلث هيئة اى عرضا ظلمانيا وكون
الزوايا ايضا اعراضا ظلمانية لا يستبعد ان يكون نور عارض وهو نور الكوكب
يوجب نورا عارضا هو اشعة الكواكب على شرائط كالمقابلة وعدم الحجاب وكون القابل
كثيفا الى غير ذلك فانه اذا جاز ان يكون عرض ظلمانى موجبا لعرض ظلمانى جاز
ان يكون عرض نورانى شرطا لعرض كذلك والحرارة والحركة يستدعى احدهما
صاحبه فيما له صلاحية القبول اى فى الاجسام العنصرية وهو احتراز عن الافلاك
فانه حركتها لا تستدعى الحرارة اذ ليس لها صلاحية قبول الحرارة والنور اختلاف
اثاره وتعددها لاختلاف القوابل واستعداداتها اى المختلفة بحسب اختلاف
الحركات والاشعة والا فلا اختلاف اثاره لانه فى نفسه حقيقة واحدة وتبقى الحركة

والنور مصاحبة فى البرازخ العلوية ونعنى بالنور النور المدبر لا نور الكوكب والالاتنقض
بالفلك الاعظم بخلاف البرازخ السفلية فان الحركة فيها قد تخلو عن النور كالحجر الهابط والنور
عن الحركة كالشعاع الواقع على الحجر وصحبتها اى صحبة الحركة والنور اتم من صحبة احدهما
مع الحرارة لان الحركة تنفك عن الحرارة كحركات الافلاك وكذا النور عن الحرارة كانوار
الكواكب والياقوت واللعل ونحوها واذا افتقت الاشياء لم تجد ما يؤثر فى
القريب والبعيد غير النور فلا مؤثر فى الوجود غير النور المحض الواجبى الذى هو
ينبوع النور ومنبع الوجود والجود ولما كانت المحبة والقهر روحانيتين كانا او
جسمانيتين من النور على ما علمت والحركة والحرارة ايضا معلولات له لما عرفت فصارت
الحرارة لها مدخل فى النزوع والشهوات والغضب وتم جميعها عندنا بالحركة
كالاتم والكلم والوقاع والدفاع وصارت الاشراقات لهم موجبة للحركات اى
الروحانية والجسمانية وهو شرف النار كونها اعلى حركة واتم حرارة اى باقى
العناصر واقرب الى الطبيعة الحيوة لما سبق وبرهان فى الظلمات اى على ازالة
الوحشة الحاصلة من الظلمة وعلى غيرها من المآرب التى لا يمكن حصولها
بدون النار وهو اتم قهرا اى مما عداه من العناصر واشبه بالمبادى اى المجردات
النورية وهو اخ النور الاسفهبد الانسى لاشتراكهما فى وجود منهما
نوريته وكونه متولدا او فياضا من العقل ومتعلقا بالجسم وتمها المالسوى
سواه وطالبا للاعلى طلبه ومكان مثله فى الجميع ولهذا عرف الاوائل
النار بانها الطف شبيه بالنفس اى فى النورية والاضاءة وغيرهما مما ذكرناه
وكان النفس بعد لنشوء عالم الارواح كذا النار تضى عالم الاجسام لان

كذا ٥

لله تعالى عوالم ولهذا كل عالم خليفة كالعقل الاول فى عالم العقول والكواكب ونفوسها
فى عالم الافلاك ونظيره فى عالم المثال والنفوس البشرية والاشعة الكوكبية فى
عالم العناصر وكذا النار سيما فى ظلال الليل ومعنى الخليفة كونه متوليا التدبير الرعية
بالاصطلاح وتدبير الحفظ وتدبير هذا العالم انما هو بالنفوس انها بتم باستنباط
العلوم والصناعات ومعرفة العلوم والسياسات والبلوغ الى غاية الكمال الى غير ذلك
مما يتعلق بالخلافة الكبرى الانسية للنفوس الكاملة البشرية فالنفوس الكاملة
خلفاء الله تعالى فى ارضه ويؤيده قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض وقوله
تعالى انى جاعل فى الارض خليفة وكان الخلافة الكبرى للنفس فالصغرى للنار لانها تخلف
الانوار العلوية والاشعة الكوكبية فى الليالى تصلح الاغذية والاشيا الفاسدة
وتنضج الاشياء النية فيكون لها قسط من الخلافة لكنها صغرى لان نور الانسان
مجرد متصرف فى الوجود نورها العارض فكانها له الآلات بها يتم خلافته ولذلك
ولهما تم اى بالنار والنفس تم الخلافتان صغرى وكبرى فلذلك اى فلكونه لها
النفس وخليفة الانوار والاشعة امر الفرس بالتوجه اليه فيما مضى من الزمان
وجعلوه قبلة للناس يتوجهون اليه فى اوقات الصلوة والعبادات وبنوا
له بيوت النيران معظمة وهيا كل مكرمة واول من جعل ذلك هو شنك بن
جمشيد وافريدون وكيخسرو وغيرهم من الملوك الافاضل والكرندلنا واوصيه
فرضا زردشت الفاضل المؤيد وانما عظمه الفرس بعد ما ذكرناه لوجوه الاول
انها اشرف الاجسام العنصرية واضوءها واعلاها مركزا ومكانا الثانى انها ما اوقدت
الخليل عم الثالث ظنهم ان تعظيمها ينجيهم من عذابها يوم المعاد والانوار كلها

بسم الله الرحمن الرحيم

اى سواء كانت عقلية روحانية او عرضية جسمانية فانهما او صنيعة التعظيم رعا من نور الانوار

فصل في بيان الاستحالة في الكيف التي هي معروف في الكميات لا في الصور الجوهرية

فانه الكون والفساد واعلم اولا ان بعضا من الاوائل القائلين بان الكيفيات
الاول المحسوسة هي صور العناصر لما ظنوا ان الاستحالة في الكيف مع بقاء الحقيقة النوعية
مع انكروا الاستحالة في الكيف وقالوا الحركة لا تسخن بل تظهر الحرارة التي كانت كامنة
في المتسخن وبرزها ولهذا قيل لا صحاب الكمون والبروز ولا مجاور الجسم الحار كالنار
للماء بل ينفشو فيه الاجزاء نارية ولما كان كل اراد الشيخ ابطال مذهبهم فقال الحرارة
التي توجبها الحركة ليس كما ظن انها كانت كامنة واظهرها الحركات واعتبر بالماء
المخضخض فان ظاهره وباطنه يتسخن وكانا قبل ذلك باردين ولو كانت خارجة
من الباطن يعني كما يظنه اصحاب الكمون والبروز لبرد الباطن والتالي باطل فالمقدم مثله
فالكمون والبروز باطل والحركة متسخنة واعتبر ايضا بالحمل المكمول من الاجسام الصلبة
وبالماء الجاري فانه اقل بردا من الراكد وظن بعض ان الماء لا يتسخن بالنار بل
تفشو فيه اجزاء نارية معها الحرارة وهذه الاجزاء الفاشية فيها هي المسخنة لها
بمجاورة النار وذلك ليس كذلك لانه لو كان اى تسخن الماء المغلي مثلا بالفشو لكان الماء
الذي في الخزف اسرع تسخنا من الذي في القماقم الحديدية والنحاسية على نسبة
قواميهما ومنع الفشو اى نسبة منع الفشو وذلك لقلة منع فشو الخزف لكثرة
مسامه وكثرة منع فشو القماقم لقلة مسامها فكان ما يجب ان يكون تسخن الخزفي
اسرع وليس كذا لان الحديدي اسرع تسخنا فليس الامر كما ظنوا ثم النارية اى الاجزاء النارية
كيف تدخل في الظرف المملو الذي لم يبق فيه مكان لفاشو ولم يخرج منه شيء لكونه

مسدود المسام حتى يدخل بدله شيء ثم الماء كيف لم يلطف ما يصادفه من الاجزاء النارية الفاشية
بعروقه وهو رطوبته ثم لو كان التسخن والتبريد بالفشو لما برد الجمد ما فوقه اذ الاجزاء
الجليدية لا تصعد الى فوق اذ من طبعها النزول لبرودتها وكثافتها وهذه القوابل اى الارض
والماء والهواء اذا امتزجت اى بسبب الاشعة الكوكبية وفعلها فيها وانفعالها عنها
وتم الفعل والانفعال المزاجي بينها حصل عنها المواليد وهي المعادن والنباتات والحيوان
دون الانفال الصلوية اذ ليس فيها فعل وانفعال مزاجي وهو الان يتكلم فيما يحصل من المزاج والمزاج
هو الكيفية المتوسطة وهي هيئة ما ليست حقيقية والنسبة فالجنس المراد فيه العرض خرج
الجوهر وبالمادة الحركة والزمان وبعدم اقتضاء القسمة الكم وبعدم اقتضاء النسبة باقي المقولات
المتوسطة والمراد بالكيفية المتوسطة الكيفية التي يتسخن بالقياس الى البارد ويتبرد
بالقياس الى الحار ولهذا التفسير يخرج الالوان والصور والطعوم والروائح وامثالها
الحاصلة من المزاج عن حد الحاصلة من كيفيات متضادة وهي الكيفيات الاولى المحسوسة
في العناصر المتضادة بالذات للاجسام هي العناصر مجتمعة اذ لولا الاجتماع لما حصل منها
مركب فعلها اذ لولا التفاعل كان ذلك الاجتماع تركيبا لا امتزاجا ولولا تصغر الاجزاء لما عمل
اكثر كل واحد منها اكثر الاخر لما حصل التفاعل الذي هو عند القائلين بالصور النوعية
انه يحدث هذا العنصر يحصل في مادة هذا الثلاثة كون القاهر مقهورا والكاسر مكسورا على ما
هو المشهور وعند الذاهبين الى ان الصور هي الكيفيات الاول ان كيفية هذا يفعل في مادة
ذلك وبالعكس وهذا اصح لان المشهور لا يمشي في الماء الحاصل من امتزاج الماء الحار
والبارد ولا يتحاد صورتيهما لخلافه لاختلاف الكيفيتين ولمن قال بالمشهور ان يمنع كونه
هذا امتزاجا لانه ليس من العناصر الاربعة فيعني يتشابه في جميع الاجزاء اى لا يختلف
في الكيفية المستحيلة بالقياس الى الحار وبالعكس في جميع الاجزاء المفروضة اذ لو كان يسخن
بعض الاجزاء اشد من يسخن البعض الاخر كان ذلك الاجتماع تركيبا لا امتزاجا وهذا التركيب

وهذا التعريف يتناول المزاج الاول الحاصل من تركيب العناصر الذي لا يكون الا طبيعيا والثاني
وما بعده وهو قد يكون طبيعيا كالمزاج الثاني الحاصل من تركيب اجزائه للالية وهي من تركيبه
لاعضائه المتشابهة الاجزاء وهي من تركيب العناصر وقد يكون صناعيا كالسكنجبين والجلنجبين
ونحوهما من المركبات الصناعية واذا علمت اى في اوائل المنطق ان الصور التي فرضوها المتأولون
وهي الصور الجوهرية الجسمية والنوعية غير محققة اى في الاجسام ففي المزاج لا يكون الا توسط
الكيفيات بواسطة التفاعل على ان يفعل كيفية الماء مثلا في مادة الهواء فينكسر حرارته وكيفية الهواء
في مادة الماء فينكسر برودته فيحصل كيفية للتكون بحرارة الهواء ولا ببرودة الماء
وهذا هو المراد بالتوسط لا على ان يفعل الصور النوعية التي لبعضها في مادة البعض الاخر
وبالعكس لان الصور باقية في الممتزج والالآن فسادا لا امتزاجا لا اثباتها على الصور الغير
المحققة وحاصل الفرق بين المزاج والفساد اى عند المبطلين للصور النوعية ان الفساد
تبدل بالكلية اى هو تبدل البسائط بالكلية وهو انقلاب بعضها الى بعض على ما
تقدم بيانه والمزاج توسط المجتمعات اى في الكيفيات لا في الصور كما عند القائلين بها
ويحصل من هذه المركبات اى المزاجية المواليد الثلثة التي هي حيوان ونبات ومعادن
ومن المعادن كل ما حصل فيه اى كل ما كان له بريق نوري وفي بعض النسخ ذبرج نوري
ذهبية نورية اذ الزبرج الزينة ونبات به اى بذلك النبات والنورية تشبه بالبراح العلوية
اى بالكواكب كالذهب والياقوت ونحوهما من البراح العلوية المعدنية الشريفة الشبيهة
بالكواكب في النبات والنورية كالزمرد والزبرجد والبلخش الحاصلة من العقول
الفاضلة التي هي ابائها وهذه اصنامها كان محبوبا للنفوس اى الناطقة مفرحا اياها
مبهجة ولهذا يكون نوعها عزيزا يكون له ذلك كله ذلك من جهة كمال ثباته وامر يناسب
المحبة للنفيس اى للعلة من بصوا ذلك النوري فان النور محبوب بالطبع ولهذا يميل
اليه الحيوانات بالليل ويستأنس به ويزول عنها وحشة الظلمة ولما كان الغالب على

هذه الاشياء المواليد الجوهر الارضي لحاجتها اى لحاجة تلك الاشياء التي هي المواليد
الى حفظ الاشكال والقوى وهو لا يمكن دون غلبة الجزء الارضي عليها اذ الانفصال
والنبات لا يقتضى الا به كان استفدارمذ الذي هو رب النوع الارضي عند الفرس ولذلك
قال وهو النور القاهر الذي للمسمى الارض كثير العناية بها اى بهذه الاشياء وهي
المواليد لكون المسمى غالبا عليها ولما كان صنمه اى صنم اسفندارمذ وهو الارض منفصلا
عن الجميع اى جميع الاجسام لنزوله وثقله كان كذبانوية اسفندارمذ من كل اصنام
الامات اى حصة الاناث وفي بعض النسخ حصة الاناث وهو الاظهر الاولى فكان صنم
اسفندارمذ وهو الارض منفصل عن جميع الاصنام انفصال الاناث عن الذكور لانها
نوفت في الارض وهي لا تتاثر منها الكل بحيث ان ينفصل اسفندارمذ من جميع الانوار
القاهرة التي هي ارباب الاصنام انفصال الاناث عن الذكور وطبيعة كل شيء انما الحرية كيفياته
اى الاولى المحسوسة وفي بعض النسخ عن كيفياته والمعنى واحد اذ معنى الاول ان طبيعة
كل شيء اخذ الشيء بدون كيفياته ومعنى الثاني ان اخذ ذلك الشيء مجردا عن كيفياته
واعاد بهذا لانه قد تطلق الطبيعة على الكيفيات الاولى فيقال مثلا طبيعة الارض
باردة يابسة فهو النور الذي يكون ذلك الشيء صنمه على ما سبق فطبيعة الارض
غير البرودة واليبوسة وهو اسفندارمذ وكذا طبيعة كل نوع غير كيفياته هو رب النوع
فارباب الانواع هي طبايع الانواع ومدبراتها ولهذا سمي صاحب اخوان الصفا الطبايع
بالملائكة المدبرة للعالم ورد يحيى النحوي على ارسطو في تعريفه الطبيعة بانها مبدأ
اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات بان هذا التعريف على الطبيعة بل يدل على فعلها
فقال الحق ان الطبيعة قوة روحانية سارية في الاجسام العنصرية ينفعل فيها التصوير

والتحليل وهي المدبرة لها ومتحركة بها وسكونها بالذات وينحل لغاية اذا بلغت البطء امسكت
والمزاج الاتم ما للانسان اذ لا اقرب منه الى الاعتدال على ما شهدت به الكتب الطبية ولهذا
لا يوجد البلق كما يوجد غيره من الحيوان كل اذ البلقة انما يكون لبعد المزاج عن الاعتدال
ما ستدعى من الواهب اى المدبر وهو المفارق كما لا هو النفس الناطقة والانوار القاهرة
علت استحالة تغيرها فان تغيرهم لا يكون الا لتغير الفاعل وهو نور الانوار ويستحيل التغير
عليه فلا تغير لها اى لنور الانوار ولا لها اى للانوار القاهرة ولما استشعر ان يقال كيف لا يكون
لها تغير وقد يحصل منها ما لم يكن كالنفس من الواهب قال وانما يحصل من بعضها كالواهب
وارباب الاصنام الاشياء كالصور والنفوس وغيرهما مما يتوقف على مزاج واستعداد لا
متجدد لتجدد الحركات الدائمة ويجوز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف على استعداد القابل
فيفيض الاعتدال بقبل اى القابل من الهيئات والصور التي ذكرناها في النسب العقلية
في الانوار القاهرة والوضعية اى والنسب الوضعية اى في الانوار العرضية التي للثوابت
ما يليق اى باستعداد ذلك القابل مع معاونة السيارات في ذلك ويحصل من بعض الانوار
القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق يعني جبرئيل ويعبر عنه بصفاته وقال وهو الاب
القريب اى من حيث الرتبة من عظماء سادة الملكوت كالعقل الاول ومن معطى الطبقة
الطولية القاهرة ... روح القدس واهب العلم والتائيد معطى الحيوة والفضيلة
على اى يحصل من بعضها وهو فلان على المزاج الاتم الانساني نور مجرد هو النور
المتصرف في الصياصى اى الابدان لانها حصون ... وهى كلها يختص بالانسية وهو
النور المدبر الذي هو اسفهبذ الناسوت اى البدن وهو المشير الى نفسه بالانانية وفي
النسخ بالانانية وليس هذا النور اى النفس الناطقة موجودا قبل البدن فان لكل شخص

اى انسانى

اى انسانى ذاتا يسلم نفسها واحواله الخفية على غيرها اى عن النفوس الاخرى واذ دال
فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة اى بالعدد لانها واحدة بالنوع والا لما علم واحد
كل ... من الكل معلوما للجميع لانه اذا كانت النفوس الناطقة واحدة ومتصرفة في جميع الابدان
الانسانية كان المدرك والمشير الى نفسه بالانانية في كل بدن هو تلك الواحدة ولو كان
كذا ما علم واحد معلوما للجميع وليس كذا اذ ما يدركه واحد من العلوم والاحوال
الخفية على غيره ليس مدركا للغير فاذن النفوس كثيرة بالعدد وان كانت واحدة بالنوع
واذا وجب كون الانوار المدبرة بعد التعلق بالبدن كثيرة فقبل البدن ان كانت هذه الانوار
موجودة فاما ان تكون واحدة بالنوع او كثيرة لان كل ماله وجود محقق لا يخلو عن احدهما
والثاني تبطل بتقسيمه فكذا المقدم اما الاول فلانه يلزم ان لا يتصور وحدتها لانها
لو كانت واحدة قبل التعلق كانت واحدة بعده فانها لا تنقسم بعد ذلك اى بعد كونها
واحدة حتى تتكثر بالانقسام كالاجسام اذ هي غير متقدرة ولا برزخية اى غير جسمانية
حتى يحكم عليها بالانقسام فان الانقسام بعد الوحدة لا يتصور الا على الاجسام والجسمانيات
والثاني يلزم لوجوب تكثرها بعد التعلق كما بينا فالمقدم مثله وفيه وجه اخر لم يذكره
في الكتاب وهو انها اذا انقسمت بعد وحدتها كانت الحاصلة بعد الانقسام من حيث هي
تلك حادثة للمحل واليه ساقه كلامنا لان الكلام في ان تعلق بالبدن حادثة وهى
واما الثاني فلقوله ولا تكثرها اى ولا يتصور وفي بعض النسخ ولا تكثرها وهذا
الكلى فيها قبل الوحدة فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصى لا بد لها من مميز مع اتحاد النوع
ولم يكن فارق لم يحصل الاشتباه وقد حصلت كلها مميزها الاعتبار نسبة اى حيثية النورية
بعضها اذ كل رتبة من الشدة والضعف لها ما لا يحصى اى كل مرتبة من الشدة لها ما لا يحصى من النفوس

لانها غير متناهية نوعية ... متناهية اذ فوقها الانوار القاهرة وهى اشد نورية منها واذا ثبتت
الشدة دون النفوس لزم ان يكون بازاء كل رتبة من الشدة نفوس غير متناهية واذا كان كذا فلا يمكن
التمايز بين النفوس التي لكل رتبة ولا عارض اى ولا يمايز من عارض غريب اى غير لازم للماهية مفارق
فان العرض المفارق لا يخصصه الفاعل العقلي بفرد دون غيره لتساوى جميع افراد النوع
بالنسبة اليه وانما يخصصه به مادة مستعدة لذلك بالحركات المخصصة ولكن لا مادة للنفس
قبل البدن فلا مادة لها قبل البدن ولا مخصص فانها ليست في عالم الحركات المخصصة وتحقيقه
ان الامور الغريبة انما تلحق الاشياء المتساوية في النوع لاتفاقات هي سوابق اسباب حادثة من حركات
فلكية فان الكلام اذا عاد الى ان الامر الغريب علته ما اذا كانت الاحتياج الى علة اخرى
غريبة ولا ينقطع عنها الكلام ويستدعى اسبابا غير متناهية على التعاقب ولا اتفاقى ذلك
الا بحركة دورية كما قد علمت واما انه لا يجوز ان يكون التميز بين النفوس بنفس ماهياتها
لتساويها في تمام الماهية ولا بامر داخل فيها لبساطتها ولا بالعرض اللازم للماهية لاشتراكها
فيه وعدم صلاحيته للتمييز فاذا لم يتم تمييزها لظهوره فلما لم يمكن كثرتها ولا وحدتها
قبل التصرف الصياصى فلا يمكن وجودها اى قبل الابدان اذ لو امكن وجودها امكن
وحدتها وكثرتها لان امكان الملزوم ملزوم لامكان اللازم لكن لا يمكن وحدتها
ولا كثرتها قبل الابدان فلا يمكن وجودها وهو المطلوب **طريق آخر** ان كانت
اى النفوس الناطقة موجودة قبل الصياصى فلم يمنعها حجاب ولا شاغل من عالم النور
المحض لانها من توابع تعلق البدن وقد فرضت مجردة عن جميع العلائق ولا اتفاق
اى ولا اتفاق لها من الاتفاقات التي هي سوابق اسباب حادثة من حركات فلكية تتوقف عليه كما
كان في عالمنا هذا ولا تغير فيه اى في عالم النور المحض حتى ... كمالها ايضا اما الاتفاق فلتوقفه

على الحركة

على الحركة المتسعة ثمة واما التغير فلتوقفه على تغير الفاعل وهو نور الانوار تعالى عنه علوا
كبيرا فاذا لم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور وليس ثمة ما يتوقف عليه كمالها من
اتفاق وتغير استقصت كمالها الخاص بها ان لا وجود الفيض واستعداد القابل للقبول
مع مقابلة المفيض وارتفاع الموانع فتكون اى النفوس قبل الابدان كاملة فتوجهها
في الصياصى يقع ضايعا للغير كان لتحصيل الكمال وقد حصل لها العناية الازلية تأبى ذلك
ولهذا لا تعطل ولا ضايع في الوجود نزلا او ... بحيث الماهية لتخصيص بعضها اى بعض
النفوس بصيصية والاتفاقات اعنى الوجوب بالحركات انما هو في عالم الصياصى فيستعمل
الصيصية لتنورها بالحركات وليس في عالمنا النور المحض اتفاق تخصص ذلك الطرف وما يقال
اى في بيان اتفاق تخصص ذلك الطرف وما يقال اى في بيان اتفاق تخصص ذلك
الطرف وهو قول الحكماء ان المتصرفات اى النفوس الناطقة في الابدان تنزلها
حالة موجب لسقوطها عن مراتبها وهبوطها عن مراتبها موجب لتعلقها بالابدان كلام تحكم
اذ لا تجدد فيما ليس في عالم الحركات والتعلقات اى لا يتجدد في عالم المجردات لما علمت
انه ثمة لا يكون الا ... تعالى عنه علوا كبيرا **حجة اخرى** هى ان الانوار المدبرة ان
كانت قبل البدن فنقول ان كان منها ما لا يتصرف اصلا اى في بدن من الابدان فليس
مدبرة اذ المدبر هو ما يتصرف في بدن ولا تصرف فيه بالفرض فوجوده معطل
لان الغاية في ايجاد النفوس وصولها الى كمالاتها التي هي التجرد المحض بواسطة
تدبير الابدان فان لم تكن مدبرة كانت معطلة في الازل ولا معطل في العالم لان
نور الانوار الالهية الصادرة عنه بواسطة الانوار العقلية وغيرها من الحركات
الفلكية انما توجد لغايات عقلية ... الكمالات العقلية والحسية للذى كال

بحسب استعداده وان لم يكن منهما ما لا نصرف كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه الكل
ومابقي بعده بدن مدبر اي بعد وقوع الكل وهو اتصال جميع النفوس بالابدان لا
بدن مدبر يتعلق ببدن لتعلق الكل واتصاله وفي بعض النسخ ومابقي بعده بدن مدبر والاول
اظهر واولى لان هذا يحتاج الى تقدير دونه وكان الوقت اي الذي وقع فيه
الكل قد وقع في الازل وفي بعض النسخ في الازل وهو دوام الوجود في الماضي
كالابد الذي هو دوام الوجود في المستقبل ومنها الازلي والابدي اي الدائم
الوجود فيهما والمعنى ان الوقت يكون قد وقع في الماضي من الزمان لان الحوادث
لا بداية لها ولذا لتعلقها هذه النفوس بالابدان وتصرفاتها فيها لكونها حوادث
وان لم يكن لها بداية ولها نهاية بالفرض يكون بالضرورة قد انقضى وقت
نهايتها التي هي وقت وقوع الكل ولو كان كذا فكان ما بقي في العالم بدن مدبر
الى الان انساني وهذا انما يتم لو لم يجز تعلق نفس ببدن بعد تعلقها ببدن اخر والا لم
يبق مدبر وهو مح ان النفوس كالابداية لها فلذلك لا نهاية لها طريق اخر واذا
علمت لا نهاية الحوادث اي في المستقبل ولهذا قال لا نهاية لها لان الحوادث
كالا اول لها ولا بداية لكل الاخر لها ولا نهاية لو كان مراده الماضي لقال لا بداية للحوادث
واستحالة النقل في الناسوت الى استحالة التناسخ وهو تعلق النفس ببدن اخر بعد تعلقها
بغيره والغرض انك انما علمت ان لا اخر للحوادث علمت ان لا اخر لتعلقات
النفوس بالابدان واذا علمت استحالة التناسخ علمت ان في كل تعلق تكون نفس
جديدة لا مستنسخة ويلزم منهما ان يكون النفوس غير متناهية سواء كانت حادثة او غير
حادثة الا انه على تقدير كونها غير حادثة يلزم قدم ما هو غير متناهية في المفارقات و مترتبة

لكنها

لكنها فلذلك حصل مقدم الملازمة فلو كانت النفوس غير حادثة اي لو كانت قديمة مع
لا نهاية الحوادث واستحالة النقل لكانت غير متناهية فاستدعت جهات غير متناهية
في المفارقات لكونها ممكنة الوجود ومفتقرة الى علة مع ان الواحد لا يصدر عنه
من جهة واحدة الا واحد وهو مح لانه يعود الكلام في تلك الجهات الغير المتناهية حتى
يلزم ان يكون في المفارقات اعني عالم العقول علل ومعلولات غير متناهية مجتمعة في الوجود
مرتبة ان النفوس قبل الابدان لا تعلق لها بالاجسام لينفصل عن الحوادث
ويجوز كونها غير متناهية ولا يخفى انه لو حمل لا نهاية الحوادث على الماضي لزم
ما ذكرنا بعينه وانت اذا تاملت الحجج باسرها فانك لا تجد فيها حجة برهانية بل كلها
اقناعيات ومبنية على ابطال التناسخ اما الاولى فلانها على تقدير صحة مقدماتها
فانما تدل على ان النفوس لا توجد قبل البدن ولذا الا غرضه بالدعوى وقال في
هذا النوع موجودا قبل البدن ولا يلزم منه حدوثها لجواز ان يكون قبل كل بدن ما صلح
في بدن اخر اللهم الا ان يراد بالبدن في قوله وليس هذا النوع موجودا قبل البدن
بدن بعينه وهو البدن المتعلق به النوع بالفعل في الحال الصالح لتدبيرها اياه
وتصرفها فيه للبدن من الابدان واما الثانية والثالثة فلان الدعوى فيهما
ان النفوس ان كانت قبل البدن لزم المح ومع انتفاء المح يلزم ان لا يكون النفوس
قبل البدن ولا يلزم منه الا حدوثها الا بابطال التناسخ كما علمت واما الرابعة
فقد صرح باحتياجها اليه وبنائها عليه ويختص الاولى بانه لا يلزم من كون الالات
المدركة للنفس واحدة بالعدد ان يكون ما علم واحد معلوما للجميع اما الجزئيات المدركة بالالات
والكليات المنتزعة من الجزئيات فظ لجواز ان يكون ادراكها مشروطا بتلك الالات فلا يدركها

الا فيها واما المنتزعة من الكليات فيلزم الاشتراك في العلم بها لعدم توقفها على الالات
الا انه كيف اشترك الكل في العلم بذواتهم حيث لم يكن ادراكها بالالات بل لزم من تناهي
شدة نورية النفوس وانحصارها المزاج الانساني وغيره من الحيوانات بين طرفي الافراط والتفريط
لانحصارها كون الامزجة الانسانية متناهية بل هي غير متناهية مع انحصارها بين طرفي
حاصرين كشدة نورية النفوس يجوز ان يكون مع كونها متناهية ذات مراتب غير متناهية
كما ان الزمان والخط متناهيين على انات فقط غير متناهية ومع تلك يلزم ان يكون لكل مرتبة
من الشدة نفس واحدة لا نفوس وللاستحالة فيه فضلا عن كونها غير متناهية لتشتمل
على المتناهي نعم قسمة الغير المتناهي في المتعدد يستلزم ذلك اعني وقوع غير المتناهي بازاء المتناهي
كما استدل به القائلون بوجوب الاسم المشترك عليه بان الالفاظ متناهية والمعاني
غير متناهية واذا قسم غير المتناهي من المعاني على المتناهي من الالفاظ يقع بازاء
كل لفظ معان غير متناهية فيلزم الاشتراك اطلاقا الا ان نفرق بين نسب الشدة وبين
نقط الخط واحاد الامزجة بان المراتب على تقدير ثبوتها لشدة النفوس الغير المتناهية تكون
بالفعل بخلاف النقط وموجودة معا بخلاف الامزجة فانها وان خرجت من الفعل غير
متناهية لكنها لم توجد معا وعلى هذا يلزم في المراتب انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
ولا يلزم من النقط والامزجة لما ذكرنا من الفرق القادح فاعرفه فانه مع وضوحه
دقيق والثانية بانه لا يلزم من مقابلة النفس لعالم النور بل المجرد التقدس كمالها
كما لا يلزم من مقابلة الهواء للشمس استنارته بنورها لتوقف استنارته على كثافته
وعلى هذا يجوز ان يكون بعض المجردات القوية وكالة لا يحتاج في قبول كمال الفيض الى
استعمال الالة كالعقول وبعضها الضعيفة ونقصانه يحتاج في قبوله الى استعمالها

كالنفوس

كالنفوس وعلى هذا لا يلزم من مقابلتها دون الالة انتقاشها بكمالها لتوقفه على الالة
ولا الة سلمناه لكن لا يلزم عدم اولوية بعض النفوس القدسية بالابدان بحسب الجهة
الجسمية عدم اولوية بعضها به بحسب شدته من المراتب الغير المتناهية التي لشدة نورية النفوس
وضعفها ويجوز ان يكون الاولوية لهذا والثالثة بانه انما يلزم من عدم تصرف النفس القديمة
في البدن المكونة كونها معطلة لو لم يستكمل النفس الا بالابدان وهو غير بين سلمناه لكن
انما يلزم ان لا يبقى في العالم بدن مدبر لو لم يجز تدبير النفس لبدن بعد تدبيرها لبدن اخر
على ما اشرنا اليه ثمة والثالثة والتاسعة بانهما متناقضتان لانه لزم في التاسعة من وجود النفس
قبل البدن انتقاشها بكمالها وفي الثالثة لزم منه لا انتقاشها تعطيلها وهذا مما يدل
على وهن الحجتين اذ لو كان جازما بامر الامرين لما حكم بمناقضة الحجة الاخرى
وذهب افلاطون الى قدم النفس وهو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه لقوله عم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر اختلف وقوله
خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قيد بالفي عام تقريبا الى افهام العوام
والا فاولية النفس على البدن متقدمة محدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثه
ومما تمسك افلاطون في الاحتجاج عليه بان علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها
قبل البدن بل به تتم توقف وجودها عليه وهو باطل والا وجب بطلانها ببطلانه
لكنها لا تبطل ببطلانه لان البرهان الدال على بقائها بقاء علتها الفياضة واحدها
انها غير منطبعة في الجسم بل هي ذات الية فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون
الة له فلا يلزم خروجه عن ذلك جوهرها بل لا يزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها
الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت واذا كان كذلك فيجب وجودها قبل

البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتعلقها فيكون البدن كفتيلة استعدت للاشتعال حين اغتذيه فينجذب النفس اليه بالخاصية او البدن اليها كالمقناطيس والحديد وليس من شرط جذب المقناطيس للحديد ان يكونا موجودين معا بل يجوز ان يكون احدهما متقدما على الاخر وتمسك بعض الافاضل من المعاصرين على قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما ان تكون موجودة قبل النفس او لا تكون كذلك والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو مح والثاني لا يخلو اما ان تكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا لافتقرت ايضا لانها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن انها بسيطة الى ان تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اصلا وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دائمة فح يكون وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايضا واما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيه لا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا لكان له تاثير في شيء من المعلول وللباقي تاثير في شيء اخر فيكون المعلول مركبا وان لم يكن لشيء منها تاثير فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثلها كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا هف ولا جائز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس يستحيل ان تكون مركبة فلا تكون علتها كذلك هذا خلاصة كلامه ولا يخفى انه مبني على امتناع صدور البسيط

المركب

عن المركب وقد علمت ما عليه في اواخر المنطق عند الكلام على قاعدة فانه يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة فليراجعها من اراد الاطلاع على فساد هذه الحجة وانما اطنبت الكلام في هذه المسئلة لانها لما كانت من المسائل التي ينبني عليها قواعد كثيرة احببت ان اذكر البحث من الجانبين ليتضح للناظر النحرير في اثناء المباحثة ما هو الحق الذي يجب ان يعتمد عليه واعمل الفكر والنظرات الرحم **فصل** في الحواس الخمس الظاهرة للانسان وغيره من الحيوانات الكاملة وهي احتراز عن الناقصة التي تعرى بعضها كالخلد الفاقد لحاسة البصر وغيره مما يعرى عن الشم والسمع كما قيل وان كان ذلك غير متيقن لاحتمال ان يكون هذه الحواس في امثال هذه النواقص ضعيفة جدا لا مفقودة بالكلية ولم نعلق له موسى خمسة هذا هو المشهور وان احتمل ان يكون اربع الا ان الزائد ليس لنا ولا نعلمه من غير ما لو فقد نوع الانسان الحد الخمسة فما كان يتصور مع تحققه في نفس الامر كالاكمه الذي لا يتصور مهية الابصار والعنين الذي لا يتصور لذة الوقاع فالحصر في الخمسة هو المعلوم لنا من الحواس لا ما هو ممكن التحقق وما هو متحقق في نفس الامر فان وجود ذلك وعدمه مجهول لنا عندنا اللمس وهي قوة منبثة في جلد البدن كله من جهة ما انبث فيه من جوهر الروح الحامل لجميع القوى فيدرك بالجلد ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة لان الانفعال والتاثير لا يكون الا عن الضد لا عن الشبيه لان الشيء لا ينفعل عن شبيهه ولما لم تكن آلة اللمس خالية عن الكيفيات الاربع التي تركب عنها وجب ان يكون مدركة للاطراف بالتوسط المزاجي ولهذا كلما كانت الالة اقرب الى الاعتدال كانت اقوى والطف في الاحساس وما يدرك باللمس هو الكيفيات الاربع الاول والخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة

واللين والهشاشة واللزوجة وان الاحساس في نفس الاحساس هل هو يقع للاحساس بالكيفيات اولا وان اللمس هل هو قوة واحدة او قوى مختلفة فليس من المهمات التكلم عليه **والذوق** وهي قوة مثبتة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم من الاجسام المماسة المخالطة للرطوبة العذبة اللعابية التي تستحيل الى طعم الوارد لا بان ينفصل الطعم اليها فان الاعراض لا تنتقل بان يخالطها اجزاء ذي الطعم ثم يغوص في جرم اللسان فتدركها الذائقة فتكون الرطوبة مسهلة وصول المحسوس الى الحاس او بان تتكيف بالطعم الذي هو نوع طعمه باعداد المخالطة اياها للافاضة للمفارق الطعم عليها **والشم** وهي قوة ثابتة في زائدتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي مدركة للروائح بتوسط الهواء المنفصل والبخار المرتفع من جرم ذي الرائحة بان يحصل في الهواء بسبب مجاورته لذي الرائحة ما هو من نوعها بافاضة المفارق وقيل لا حاجة الى انفعال الهواء هو خطأ لان الرائحة تصل الى امد بعيد ومعا كان الجرم ذو الرائحة صغيرا لا يتحلل منه من الاجزاء ما يتصل تلك الاجزاء الكثيرة والمسافة المتباعدة ويحكى ان الرخمة انتقلت من مسافة مائتي فرسخ الى جيف حصلت من حرب وقعت بين اليونانيين ودلهم على ادراكها الجيف من المسافة المذكورة انه لم يكن حول موضع المعركة رخمة ولا في نحو هذا الحد من المسافة وذلك لكون هذه الحاسة في هذا الطير وفي كثير من الحيوانات قوية وهي في الانسان ضعيفة وتشبه رسوم الروائح في نفس الانسان كتراءي الضعيف البصر شبحا من بعيد **والسمع** وهي قوة ثابتة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ

من سمع الاصوات بتوسط الهواء والصوت وهو ما يدرك بحاسة السمع انما يحصل بتموج الهواء لقلع او قرع عنيف فينضغط منه الهواء بعنف فينتهي تموجه الى الهواء الراكد في الصماخ وتموجه بشكله فيقع على صورة جلدة مفروشة على عصبة مقعرة كالجلد على الطبل فيحصل طنين فتدركه القوة وتموج الهواء كما يحدث من وارد الماء لما وقع فيه والصدا انما هو لانعطاف الهواء المصادف لجبل او غيره من عال ارضي وهو كرمي حصاة في طاس مملوء ماء فيحصل دوائر متراجعة من المحيط الى المركز وقيل لكل صوت صدا وفي البيوت لم يقع الشعور به لقرب المسافة فكانهما يقعان في زمان واحد ولهذا يسمع صوت المغني في البيوت اقوى مما في الصحراء واما الكلام في القرع والقلع وتشكل الهواء بمقاطع الحروف وتوقف سماع الصوت على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ وغير ذلك فقد سبق في اواخر المنطق فلا حاجة الى الاعادة **والبصر** وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة مدركة لما قابل العين بتوسط جرم شفاف لا بخروج شعاع يلاقي المبصرات ولا بانطباع الصور المرئية في الرطوبة الجليدية ولا في ملتقى المجوفتين ولا بالاستدلال لبطلان ذلك كله على ما سبق بل بمقابلة المستنير للعين السليمة وهي ما فيها رطوبة صافية شفافة صقيلة كمرآتية فح يقع للنفس علم اشراقي حضوري على ذلك المبصر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة ومن مسائل البصر انه هي الالوان وضوء الكواكب وغيرها كالسراب ونحوها لكن اللمس اهم للحيوان فانه لو كان مركبا من العناصر وكان صلاحه باعتدالها وفساده بانتفائها وجب ان يكون له قوة سارية في كليته بها تدرك المنافي من الكيفيات التي يبعدها عن اعتدالها ومن غيرها التي تعنه بالهرب منه وهي اللامسة ولهذا كانت

مبثته في كل البدن ولم يختص بعضو وان كانت الاجزاء اقوى كما على الكف بل الاصابع بل السبابة ولهذا جعلها الطبيعة كالحاكمة بالطبع في استعلام مقادير كيفيات الملموسات ولاجل ان اللمس يحترز به عن منافيات المزاج بالهرب والسعي وجب ان يكون كل اللمس متحركا بالارادة ومن ان الاسفنجات التي يظن فيها خلاف ذلك لها حركة انقباض وانبساط ولولا ذلك لما عرفت حسيتها والاهم عن الاشرف وهو واضح غني عن الشرح واعلم ان الاهم للحيوان هو بعد اللمس هو الذوق ولهذا يحرم الحيوانات ما عدى هاتين الحاستين ويجد كثيرا منها قد يعرى عن غيرهما واما الحيوان منهما لاستحالة وجوده بدون طالب للنفع ودافع للضر عنه لكن الاخص بالذوق في النفع ان يكون جالبا للنفع والملائم وهو الغذاء المتخلف بدل ما يتحلل ان امكن ان يعيش مدة والالادى الى هلاكه سريعا كما ان الاخص باللمس في النفع ان يكون دافعا للضار والمؤذي ولما كان دفع الضر مقدما على جلب النفع لاجرم وجب ان يكون متقدما على الذوق ويكون الذوق تاليا فلهذا قدم اللمس واردفه بالذوق ولكونهما اهم للحيوان من غيرهما قدمهما على البواقي وكمال السمع والطف اي ابصر من جهة اخرى وهو ان الاصوات الموسيقية الملذة المطربة للنفس الحيوانية وعالمها الاعلى وعالمها العقلي برفعها من الامور الجليلة الدنية الى الامور العلية السنية وعن الكمالات الحسية الى الكمالات العقلية العلمية والعملية ولهذا كانت للعلماء عناية عظيمة بالموسيقى فان له خطبا عظيما عندهم وفي بعض النسخ والمسموعات الطف من جهة اخرى ولا وجه له وكان المسموعات صحفت عن المسموع المنظمة العين والله اعلم بحقيقة الحال ولان القلب اقوى

الاعضاء حسا لانه مبدأ جميع الحواس فلا يحصل من حاسة من الحواس شيء محبوب او مكروه الا ويصل اثره الى القلب بان ينفصل الروح عنه وينشر لاجله فان استحال الكيفية ملائمة للقلب اللذة والا فالمؤلم واعلم انه كما هي خلق وغيره من الحيوانات الكاملة حواس خمسة ظاهرة وهي الخمسة المذكورة كذلك خلق لهم حواس باطنة واما لم يذكرها الشيخ ههنا لانه لا يسلم كونها خمسا كما سيجيء تحقيقه ولانه لم يذكرها هنا الكلام عليها على الترتيب بل ذكر ما هو محل نظر او محل اشكال ولهذا لا ينفهم ما اورد من الكلام عليها كما ينبغي ولذلك اردت ان اشير اليها اشارة خفية تعين على فهم المباحث الاتية عليها فاقول احدى الحواس الخمس الباطنة الحس المشترك وهي قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ يجتمع عندها صور المحسوسات باسرها كحوض صبت اليه المياه من انهار خمسة بها نحكم بان هذا الابيض هو هذا الحلو والحس الظاهر منفرد بواحد فالجامع غيره ولابد للحاكم من حضور الصورتين وبها ايضا نشاهد النقطة الجوالة مستديرة دائرة والقطرة النازلة خطا مستقيما وذلك للانضمام الحاصل من الابصار مع ما بقي في الحس المشترك فان البصر انما يدرك النقطة فلا يدركها الا كذا والثانية الخيال وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاول من الدماغ وهي خزانة صور الحس المشترك باسرها بعد غيبتها عن الحس المشترك والحفظ غير القبول وليس من شرط كل قابل ان يحفظ فان القابل المستعد لسهولة كالحس المشترك يحتاج الى فرط رطوبة والحفظ يحتاج الى فرط يبوسة كما في الخيال والفرق بينهما تسلمه فيما نفرق بين تخيله في النقطة مما نيه وبين ما نشاهد بالخيال ولو لم يكن بينهما فرق لكان كل متخيل مشاهدا وليس فلست الثالثة

الوهم وهي قوة مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ وهي القوة التي تحكم على المحسوسات في الحيوانات بمعان غير محسوسة كادراك السنور معنى في الفار يحمله على الطلب وادراك الفار معنى في السنور يوجب الهرب وهذا في الانسان ينازع العقل لانه قوة جسمانية للانسان بما يعترف به العقل الممعن في تجويز العقل الانفراد في البيات في بيت فيه ميت وينفر وهما فذلك تنازعهما على احتلافهما والرابعة المتخيلة وهي قوة موضوعة في التجويف الاوسط ايضا عند الدودة من شانها التركيب والتفصيل فيجمع اجزاء النوع مختلفة كحصولها حيوانا من راس انسان وعنق جمل وظهر نمر ويفرق اجزاء نوع واحد كالانسان بلا راس فما في القوى الباطنة اشد شيطنة منها وتسمى عند استعمال الوهم اياها بالمتخيلة وعند استعمال العقل بالمفكرة بها يستنبط العلوم والصناعات وبها المحاكاة في الاحكام وهذا في التجويف والمتخيلة بينهما في موخره والخامسة الذاكرة وتسمى الحافظة ايضا وهي قوة في التجويف الاخير من الدماغ وهي خزانة الاحكام الوهمية والتخيلية على تفاصيلها ونسبتها كما كان الخيال للحس المشترك وعرف التغاير باختلاف بعضها مع بقاء بعض وعرف مواضعها باختلاف القوى لاختلاف الالات وما فطرنا وللحيوان قوة على انها الباعثة وتسمى محركة باعثة لكونها الباعثة عليها وهي النزوعية وينشعب الى الشهوانية وهي الطالبة لما يلائم وغضبية وهي التي تطلب دفع ما لا يلائم ينفعل من تخيل وادراك وبالجملة منطبعة للمدركات اذ لا شوق الى ما لا يدرك ولو من وجه واحد وقوة اخرى ايضا محركة على انها المتحركة للحركة وتسمى محركة عاملة تنبث في الاعضاء وينطبع النزوعية ما اجتمع النزوعية على فعل الما

القوة المحركة المنبثة للعضلات والرباطات بجذب الاوتار الى مباديها عند الحرب وارخائها باخاء الاوتار عند الطلب وها ان القوتان المدركة والمحركة من خواص الحيوان

فصل

في بيان ان لكل صفة من صفات النفس نظرا في البدن وانما كان كذلك ليشمل العالم الصغير اعني الانسان على مثل ما اشتمل عليه العالم الاكبر ولان مما لا اشكال فيه ان بين النفس والبدن علاقة وليست علاقتهما علاقة جرم ولا عرض يحله لكونها محركة ولا الصلاة والمح فلا يوجدها البدن لان ما فيه تختص بما يناسبه وصفا من حيث هو ولا يوجد الشيء بشرف منه وليست علية ولا امارات دونه اذ ما لم تحصل بخصوصيتها لم ينفصل وقد سبق انها لا تنعدم فهي علاقة شوقية لمناسبة بينها وبين البدن المعتدل بالمزاج لقبول افاعيلها فاقتضت العلاقة الشوقية ان تفيض من النفس على البدن ما يمكنه من القوى البدنية التي هي نظائر الكمالات النفسية والاعتبارات العقلية ولهذا فاضت من النفس على البدن قوة الغضب بازاء قهرها لما تحتها والشهوة بازاء محبتها لما فوقها الى غير ذلك مما ذكره او لم يذكره فان النور لما كان فياضا لذاته لا لامر خارج عنها يجب ان يترشح عنه دقائق كمالاته على البدن المستعد لقبولها والمذ من الفضل به واذا علمت ان النور فياض لذاته وان له في جوهره محبة لسنخه اي اصله وهو ما فوقه لكونه علته وقهرا على ما تحته وهو معلوله لكونه فرعه وهو معلوله لكونه فرعه واذا كان كذلك في العالم الاكبر فيلزم مثله في العالم الاصغر اي الانسان ولهذا قال فيلزم من النور الاسفهبد اي النفس الانسية من حيث كونه فياضا لذاته وقاهرا على ما تحته من البدن وهيآتها المظلمة ومحبة لما فوقها من رب نوعه روح القدس من صاحب الطلسم نوع الانسان الى نور الانوار في الصياصي

الفاسقة اى الابدان المظلمة بسبب قهره قوة غضبية بها تهرب عن المضار وتدفعها
وبتوسط محبة قوة شهوانية بها تحصل المنافع وتجلبها وكان النور الاسفهبد
شاهد صورا مرحبة اى جسمانية فيعقلها بان تجرد صورها عن موادها الطينية
ويجعلها صورا عامة اى كلية بعد ان كانت جزئية وفى بعض النسخ ويجعل اطوارها
عامة اى يجعل اطوار الصور الرضية عامة نورية بعد ان كانت اطوارها شبحا ظلمانية
نورية اى غير متقررة بعد ما كانت كذلك كونها بل تبرحه جوهره اى بجوهر النور الاسفهبد الذى هو محل
تلك الصور المجردة النورية لان جوهره ايضا نورى مجرد غير متقرر بمكن شاهد زيدا
وعمرا واخذ منهما الانسانية صورة عامة تحملها عليهما وعلى غيرهما اى من الاشخاص
الانسانية بلزم فى صيصية قوة غاذية اى صلبة لتلك القوة العقلية الاخذة من
المختلفات شيئا واحدا ناسبها وهى التى تحيل الاغذية المختلفة كلها الى تشبيه
جوهر المغتذى ولولا هذه اى الغاذية لتحلل بدن الانسان ولم يجد لا انما
اسم وجوده للنراعا اسم وجوده باخلاف الغاذية بدل ما يتحلل من البدن
وكان شيخ النور التام ان يكون مبدعا لنور اخر لانه فياض لذاته فلا بد من كل
نور ان يحصل منه شعاع هو فرعه ومعلوله على ما عرفت من كون الانوار
المجردة القاهرة بعضها علة لبعض فيحصل منه اى من النور الاسفهبد
من صيصية قوة توجب صيصية اخرى ذات نور اى نور مجرد يتعلق بها وهى
المولدة التى بها بقاء نوع ما المرتضى بقاء شخصه فيقطع قدرا من المادة
اى التى هى الاخلاط واخذ الحضور ليكون منه لتشخص اخر وكان من شيخ النور
ان يطلب للانوار السانحة اى العرضية الفائضة من نور الانوار وشكل الهيآت

النورية اى الفائضة من الانوار المجردة او الحاصلة من المشاهدات فان احدهما غير الاخرى
على ما علمت من الفرق بين شروق شعاع الشمس وبين مشاهدتها وبحج اى
اى بواسطتها استكماله واتصاله من حد الحيوان ومرتبته الى مرتبة من القوة الى الفعل
فيحصل منه للصيصية قوة توجب الزيادة فى الاقطار اعنى الثلثة على نسبة لائقة
وهى ان تكون النسبة فى الاقطار على تناسب طبيعى ليبلغ كمال النشو وهى النامية وقع
بقولنا الاقطار الزيادات الصناعية لانها اذا زيدت فى جانب نقصت الاخر و
بالتناسب الطبيعى زيادة الورم ونحوه وبالبلوغ الى كمال النشو السمن والفرق بين
الغاذية والنامية ان الغاذية يحيل الغذاء الواصل الى العضو شبيها بجوهره
لبدل التحلل دون زيادة المقدار والنامية توجب الزيادة فى الاقطار وتوزع
الغذاء على خلاف فعل الغذاء اذ فيه قسلب جانبا من البدن ما يحتاج اليه من الغذاء
ويزيد فى جهة اخرى ولو كانت الغاذية وحدها الشئ فى هذا الفصل وهما يخدمان
المولدة فالغاذية تمدها بالغذاء والنامية بالتمديدات الشاكلة وتشترك
النبات الحيوان فى الاحتياج الى هذه الثلث لان كمال الاشخاص باعتبار المقدار
لما كان بالتدريج احتيج الى النامية للبلغة الى الكمال المقدارى وباعتبار
احتيج الى الغاذية لتخلف بدل ما يتحلل وباعتبار الفساد احتيج الى المولدة
الحافظة للنوع بالتعاقب ثم تخدم الغاذية جاذبة يابتها بالمدد لتخلفه بدل
ما يتحلل وماسكة تحفظه اى المدد لتتصرف المتصرفة اى الغاذية والنامية
والمولدة فان لكل تصرفا احتياجا الى ماسكة يحفظ ما يرد عليه ليتصرف
فيه وهاضمة تهيئه اى تهيئ المدد وتعده اى تجعله مستعدا للتصرف اى

اى لتصرف الغاذية او لولا احالة الهاضمة الغذاء بحيث يصلح ان يصير جزءا للمغتذى
لما قبل تصرف الغاذية ودافعة لما لا يصلح المشابهة اى مع المغتذى وهذه
القوى اى الرؤساء الثلث التى هى الغاذية والنامية والمولدة والخوادم
الاربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وغيرها من القوى التى لم يذكر
كلها فروع للنور الاسفهبد فى صيصية اما باعتبار انها فائضة منه فتكون فروعا
له واما باعتبار انها لا تتعدى بفعل دون استعمال النور لها فهو اصل فى الفعل
والقوى فروع هذا واما باعتبار استكمال النفس بها وانها كمالات لتحصل
كمالها فهى خوادم لها والصيصية خدم للنور الاسفهبد والفرق بين كونها
مثاله وبين كونها صنما للروح القدسى على ما قال وهو صاحب طلسم النوع الناطق
ان الاسفهبد لا صنم له غير الصيصية التى يتعلق بها وجميع الصياصى الانسية
اصنام لروح القدس سيد ويحتمل ان يكون البدن صنم النفس والمجموع
صنم رب النوع وهذا اظهر لان النوع هو المجموع لا البدن وحده فيحصل
هذه القوى منه اى من الاسفهبد باعتبار اقتضائه اى من القهر والمحبة
وغيرهما من الاعتبارات والجهات العقلية كما تقدم وشركة اى فى شركة احوال
البرازخ اى الجسمية المستعدة لقبول قوى النفس وآثارها فان للقابل مدخلا عظيما
فى قبول الفيض فان ما هو اتم استعدادا اكثر قبولا وبالعكس ويدل على تغاير
اى تغاير القوى وجود بعضها كالغاذية والنامية قبل بعض كالمولدة او بعد
بعض كبقاء الغاذية بعد المولدة وهما بعد النامية واختلاف الاثار الممتنع
عن قوة واحدة بسيطة واختلال بعضها عند كمال بعض ولو كانت القوى متحدة

لما كان شئ من ذلك فهى متغايرة والاثار التى فى قوى الحيوان والنبات التى هى التغذى
والنمو والتوليد وزاد عليهما بالكمالات العقلية والاحوال القدسية فهو نسخة
مختصرة من العالم الاكبر فيه ما فيه ومن عرف نفسه وبدنه على ما هو عليه فى الوجود
فقد احاط بالموجودات علما **فصل** فى بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح
الحيوانى وفى ان الحواس ليست خمسا كما زعم المشاؤون وفى حقيقة صور المرايا والتخيل
النور الاسفهبد لكونه فى غاية اللطافة والنورية لانه مجرد لا ظلمة فيه من حيث ذاته
لا يتصرف فى البرزخ لكونه فى غاية الكثافة والظلمة والشئ انما يتصرف فيما بينه
وبينه مناسبة كاللطيف فى اللطيف والكثيف فى الكثيف لا فيما لا مناسبة بينهما كاللطيف
فى الغاية فى الكثيف فى الغاية الا بتوسط مناسبة ما وهى مالها اى النور الاسفهبد مع
الجرم اللطيف الذى سمى الروح اى الروح الحيوانى وهو بخار لطيف شفاف حار
يحدث من لطائف الاخلاط وخاصيتها على النسبة الفاضلة المخصوصة ومنبعه التجويف
الايسر من القلب وذلك لان الدم اذا انحدرت من الكبد الى التجويف الايمن من القلب
عملت فيه حرارته فتميز عنه البخار سائرا الى التجويف فاذا عملت فيه حرارة الايسر صار ما صفته
صار روحا حيوانيا شبيها بالاجرام السماوية فى لطفه وخفته وقربه من الاعتدال
وبعده عن التضاد ولذلك قال فى بيان مناسبة الروح انه فيه من الاعتدال
والبعد عن التضاد ما شابه البرازخ العلوية وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده
المثال فان الروح الحيوانى اذا صعد الى الدماغ وتردد فى تجاويفه البارد
اعتدل مزاجه وقل خفته وحدث فيه صفاء لائق بها تصلح لظهور العالم
والشبح الخيالى فيه فيظهر منه فيه ما يليق باستعداده فان المقتصد اى الملك الصافى

لذلك وهو ان يلحق عنده المثل والاشباح القائمة لا في ابي ونحوه اي عن المقتصد الصافي الذي
هو الماء من المشروبات كالبلور والزجاج وغيرهما مما توفر فيه الماء في المزاج بقصر مظهر المثال
بتوسطه اي بتوسط المقتصد او لولا مع غلبة في المركبات لما كانت مقتصدة على ما سبق وفيه
اي وفي الروح من الحاجة والكثافة ما يقبل النور اي الفائض عليه من النفس او العقل
ويحفظه اي الكثافة ايضا ويحفظ اي هذا الروح ايضا المافيه من الحاجة الاشكال
والصور اي المثالية والخيالية الظاهرة بنيعن عنده وقبل اي وفي هذه الروح ايضا
اللطافة والحرارة المناسبة للنور اي العارض ولان الحركة انما ناسبت النور العارض
دون المجرد كالحرارة قال وفيه الحركة ايضا يعني كالحرارة لشرف ان حكمها في الانتساب
الى النور العارض دون المجرد ولهذا المركبي في اعداد نوعه اي نوع هذا الروح
النباتي السريعة تحلله باعتبار التلطف وغلبة الحرارة وقبيت نوعه بالمدد وهو
انجذاب الدم من الكبد الى الجانب الايمن وسريان البخار المتصاعد الى الايسر فقد اتى
اي هذا الروح الذي هو الطف الاجسام العنصرية وافضلها على جميعها اسباب
النور وغيره من الصفات والعنصريات ان ناسب النور من وجه وخالفه من اخر فان الفضا
اي الهواء الحار اللطيف جدا لم يقبل الشعاع لكثرة شفيفه لتلطف
من هذا الوجه بقوله سوانح الاشعة كما علمت ولكن تناسب النور بحرارته
وسرعة قبول ولهذا اي ولمناسبة الهواء الحار النور فيما ذكره قصد الى عالم
النور البرزخي الذي دامت حركته اي عالم الافلاك وقرب منه وعشقه
والقام منه مصافيا باه في المكان والحاجز اي الارض قبل النور الشعاعي
وحفظه وناسب اي الحاجز النور من هذا الوجه وان خالفه فيما سواه

والمقتصد اي الماء حفظ الشعاع وصار مظهر المثال اليه والمتنين فهو وان ناسب النور من هذين
الوجهين ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه اي الكثافة وهذه الروح فيه المناسبات الثلث
اي مع النور ولهذا فهذه الروح في النور والاشتعال كسراج موضوع في التجويف الايسر من القلب
القلب فتلبسه البخارات السائبة اليه من الايمن ودهنه الدم المنجذب اليه من الكبد
والحس الحركة نورية والحوضو والشهوة حرارته والغضب ظلمة ولم يكن في الغناء
والعنف ما هو اشد مناسبة منه للنور مع ان النور لطبعه يميل الى الانوار ويبتهج
بها للمناسبة وينفر عن الظلمات ويتوحش منها للمضادة صار هو المتعلق الاول
للنور الاسفهبدي وبدوام تعلقه بل الحيوة التي هي ضوء السراج يدوام الدهن والفتيلة
ويزول التعلق ويموت البدن بانتفاء ضوء السراج بانتفاء الدهن والفتيلة وهو منتشر
في جميع البدن لان السراج وان كان في القلب لكن ضوءه متصل بجميع البدن وكل جزء من هذه
الروح في اي عضو كان فهو ايضا كسراج بذاته ذي شعلة لكن لشدة اتصال النفس بالبدن
واتحادها به وغلبة نورها على الانوار البدنية لا يحصل لها شعور تام بكل شعلة
بل لاتصال الانوار بعضها ببعض تتخيل ان جميع الروح والشعل سراج واحد وشعلة
واحدة وهو حامل القوى النورية اي الجسمانية من المدركة والمحركة باقسامها
وتصرف النور الاسفهبدي في البدن بتوسطه اذ لابد في تصرف اللطيف في الغاية في
الكثيف في الغاية من متوسط يكون له مناسبة معهما بان يكون متوسطا بينهما فيكون
الطف من الكثيف واكثف من اللطيف ويعطيه اي للبدن النور باضافة عليه القوى
النورانية وما ياخذ اي النور الاسفهبدي من النور السانح اي الفائض عليه من القواهر
وههنا استعمل السانح في غير ما اصطلح عليه كما اشرنا اليه من قبل ينعكس منه على هذا

الروح فان هيئات النفس والبدن متنازلة متصاعدة متقدمة من كل واحد منهما الى صاحبه
ما يليق بروف لشدة الارتباط بينهما ومابه اي والروح الذي به الحس والحركة
هو الذي يصعد اي من هذا الروح الى الدماغ ويعتدل له اي ببرده ويقبل اي من النفس على
ما قال في الالواح ويكتسب من النفس السلطان النوري اي الذي يحس ويحرك ويرجع
اي الصاعد القابل الى جميع الاعضاء اي المدركة والمحركة فيحصل لها بواسطة الحس
والحركة ولمناسبة السرور اي الفرح مع النور صار كل ما يولد ما يولده وما ايانو ايضا منها
اعني من جملة الاغذية وفي نسخة الادوية والاول اقرب ولمناسبة النفوس مع
النور صارت النفوس متنفرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الانوار وهذا معلوم
وجداني لكل ذي نفس في الحيوانات كلها يقصد النور في الظلم ويعشق النور ولاجل
ذلك يصعد الحيوانات البرية كالوحوش والسباع والبحرية كالحيتان وطيور الماء بالنيران
والاضواء الموقدة في السفن وغيرها في الليالي المظلمة لانها اذا رات الانوار لم
تملك انفسها لشدة عشق النفوس بها بل القت نفسها عليها فرحا به مستبشرة بها
غافلة عن الاعداء الموقدين فيرهش ويتحرك الخائفة عن نفسها فتوجب بايديهم من
غير كلفة وتجشم وكل النور الاسفهبد لما اي ضوء سراج البدن تعلق به وان كان
البدن وقواه من اعدى عدوه فالنور الاسفهبد وان لم يكن مكانيا ولا ذا جهة
الا ان الظلمات التي في صيصية اي القوى البدنية مطيعة له لشدة العلاقة
التي بين النفس والبدن ولكونها فاضرة وعالم الوعظ ما علمت وانت تعلم ان ابعد علاقة
الحديد والمقناطيس طبيعي وتحريكا فلا تعجب من هذا ولما فرغ من مناسبة النور
والروح اراد ان يذكر بعض احوال القوى الباطنة وانها ليست خمسا على ما يزعم جماعة

المشائين فشرع اولا في بيان ان التذكر للامور المنسية ليس باسترجاع النور المدبر
اياها من الحافظة التي هي خزانة الوهمية ومحلها البطن الاخير من الدماغ كما
هو راي المشائين بل باسترجاعه اياها من مواقع سلطان الانوار المجردة الفلكية
التي لا تنسى شيئا اصلا كما هو راي الاشراقيين على ما صرح به زعيمهم بل رئيس الكل افلاطون
الالهي وان التذكر من الحوامل الفلكية والنفوس القدسية العالمة بجميع الاشياء الثابتة
والماضية والمستقبلة واستدل على صحة ما اختاره بقوله واعلم ان الانسان
اذا نسي شيئا مما يصعب عليه ذكره حتى انه يجتهد عظيما ولا يبقى له وفي بعض النسخ
ولا يبقى له ثم يتفق احيانا ان يتذكر ذلك بعينه وفي بعض النسخ ثم يتفق احيانا
ثم يتذكر ذلك بعينه وليس هذا الذي يذكره في بعض قوى بدنه اي الحافظ
كما يعتقده المشائون والا لما غاب وفي بعض النسخ ما فات عن النور المدبر بعد الجهد
البالغ في طلبه وليس علمنا بعرض انه اي المنسي محفوظ في بعض قوى بدنه
منع منه مانع اي بدني فان الطالب انما هو النور المتصرف وليس بذي شيء
اي جسم ولا جسماني حتى يمنعه مانع اي جسماني عما له اي عن المنسي على انه
محفوظ في بعض قوى صيصية فلو كان المنسي في ذاته وفي بعض قوى بدنه
لكان حاضرا عنده وهو شاعر به او كان لشعوره عند الطلب بعد الغفلة
عنه لكنه ليس كذلك واليه الاشارة بقوله ولا نعم الاذن في حال الغفلة عن
اما اي المنسي لشيء مدرك في ذاته وصيصية له اي حال الغفلة عن امر لانه
لشيء مدرك له لا في ذاته ولا في شيء من قوى صيصية ولو كان المنسي
في احدهما لكان حاضرا عنده غير غائب عنه ويكون لشيء مدرك له ح فليس التذكر

الاخرى عالم الذكر وهو من هو اقنع بطلان الاقوال الاسطقسية الفلكية فانها
لا تنسى شيئا والصور الخيالية على ما فرضت مخزونة في الخيال اى لكونه خزانة الحس
المشترك كما ذهب المشاؤن باطلة عندى هذا اى عندى كما يبطل به كون الحافظ خزانة
الوهم فانها اى الصور الخيالية لو كانت فيها اى في الخيال لكانت حاضرة له
اى للنفس المدركة وهو مدرك لها ولو كان كذلك لكان الانسان اذا نسى شيئا يجد في نفسه
شيئا مدركا وليس الامر على ما قال ولا يجد الانسان في نفسه عند غيبة عن تخيل
زيد شيئا مدركا له اصلا بل انما احس الانسان شيئا يناسبه اى زيد او تفكر فيه اى
في شي يناسبه ينتقل فكره الى زيد فيحصل له اى لذلك الانسان الذى هذا
شانه استعداد استعادة صورته اى صورة زيد من عالم الذكر والمفيد اى المفيض للنفس
لصورة زيد في المثال هو في ذلك الذكر اعلاه هو النور المدبر لكونه المحصل لاستعداد
الاستعادة واثبت بعض الناس اى المشاؤن في الانسان قوة وهمية فهى الحاكمة
للجزئيات اى المعانى التى لا تتادى اليها من الحواس كما سيجى بيانه من ادراك
الشاة معنى في الذئب هو العداوة المقتضية للهرب منه واخرى متخيلة لها
التفصيل والتركيب في الصور التى في الخيال والمعانى التى في الحافظة فيجمع
بين المختلفات كانسان يطير ويفرق بين المتناسبات كانسان بلا راس او جناح
محلها التجويف الاوسط اى من الدماغ ولقائل ان يقول ان الوهم بعينه هو
المتخيلة وهى الحاكمة اى في الجزئيات من المعانى المذكورة والمفصلة
والمركبة اى للصور المذكورة وتلخيصه على تقادير التغاير اما اختلال
بعضها مع بقاء بعض يدل على التغاير المختل والباقى ولا يمكن لاحد دعوى

بقاء المتخيلة سليمة وليس ثمة شى حاكم في الجزئيات اى من المعانى المذكورة الذى هو
الوهم عندك بل متى وجدت احدهما وجدت الاخرى وكذا ان اختلت وسلمت تكون
الاخرى كذلك واختلاف المواضع اى مواضع القوى غير ملزوم لاختلال بعض القوى
لاختلال مواضعها على معنى انه كلما اختل موضع احدهما اختلت هى وقد عرفت انهما
في التجويف الاوسط واذا لا يختل احد منهما او في بعض النسخ احدهما مع سلامة صاحبه في
ضعفها اليه كذلك حتى لا يختل موضع احدهما مع سلامة صاحبه وليس كذلك الا عرفت وعلى
فلا يتم الاستدلال على تغايرها اى القوتين باختلال احدهما مع سلامة الاخرى
ولا باختلال مواضعها واما تعدد الافاعيل الدال على امتناع صدورها من قوة
واحدة ولا يمكن الحكم بتعدد القوى لتعدد الافاعيل لانه انما يمتنع صدور
الافعال الكثيرة من قوة واحدة اذا كانت مجردة عن العلائق والجهات واما اذا
كانت كذلك فلا اذ يجوز ان تكون قوة واحدة يقتضى فعلين اليس الحس المشترك
باعترافهم مع وحدته تدرك جميع المحسوسات فتدركها مشاهدة ولولا ذلك ما كان
لنا ان نحكم ان هذا الابيض هو هذا الحلو الحامض وفى بعض النسخ الحامض وهذا
الطعم فان الحس الظاهر ينفرد باحدهما والحاكم يحتاج الى حضور الصورتين
ليحكم عليهما وانما جاز ان تكون لقوة واحدة ادراكات كثيرة اى من انواع
مختلفة لانه واحد كادراكات كل حاسة فجاز ان منها اى من تلك القوة الواحدة
افاعيل متعددة كثيرة اذا دراكها المدرك على كل حسى فصل انه وانما جاز
ذلك فلم لا يجوز مثله في المتخيلة على ان الحكم الوهمى لا يخالف افاعيل
لانها اليه ادراكات كل الوهم ثم العجب ان منهم اى من المشائين من قال

ان المتخيلة تفصل والتركيب وعنده اى عند هذا القائل الادراك بالصورة لانه عبارة
عن حصول صورة المدرك في المدرك واذا لم يكن عندها اى عند المتخيلة صورة والتركيب
فاى شى تركبه وتفصله والصورة التى عند قوة اخرى اى الخيال كيف تركبها هذه
القوة وتفصلها اى مع انها لا تدركها واذا لم يكن سلامة المتخيلة وتمكنها من احكامه
دون الصورة وفى بعض النسخ دون صورة اخرى دون ادراكها لها فلا يمكن ان يقال
يختل الخيال او موضعه والمتخيلة سليمة وهى على افاعيلها التوقف فعلها على
الصورة ولا صورة لاختلال الخيال فالحق ان هذه الثلث اى الخيال والوهم والمتخيلة
شى واحد وقوة واحدة باعتبارات يعبر عنها بعبارات فيعبر عنها باعتبار حضور الصور
الخيالية عندها بالخيال وباعتبار ادراكها للمعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم و
باعتبار التفصيل والتركيب بالمتخيلة ومحل هذه القوى هو البطن الاوسط من الدماغ
والذى يدل على ان هذه القوة غير النور انا اذا حاولنا تثبتا وفى بعض النسخ تنبها
على شى كالانفراد مع المبية الليل كما تقدم نجد منا وفى بعض النسخ فى انفسنا شيئا
ينتقل عنه وفى بعض النسخ يتبرؤ عنه والاول اولى لتكرار النقل بعد ذلك وتعلم
مثلا ان الذى يجتهد فى التثبت غير الذى يروم النقل وان الذى يثبت وفى بعض النسخ
يقبل بعض الاشياء كوجود موجود لا فى زمان ولا مكان ولا جهة ولا داخل العالم
ولا خارجه غير الذى ينكرها اى ذلك البعض من الاشياء وانما انث الضمير لاكتساب
البعض التانيث بالاضافة الى الاشياء وانا انا نجد في ابداننا ما يخالف هكذا وفى
بعض النسخ ما يخالفها هكذا اى ما يخالف انفسنا هكذا وهو ان يهرب عما يثبت عليه وينكر
ما تقربه فهو غير ما به اثبتنا لتغاير احكامهما فان الثابت غير الهارب والمقر غير المنكر فهو

انه قال سألت مولانا امير المؤمنين عليا فقلت يا امير المؤمنين اريد ان تعرفنى نفسى قال يا كميل واى الانفس تريد ان اعرفك قلت يا مولاى هل هى الا نفس واحدة قال يا كميل انما هى اربعة النامية النباتية والحسية الحيوانية والناطقة القدسية والكلية الالهية ولكل واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتان فالنامية النباتية لها خمس قوى ماسكة وجاذبة وهاضمة ودافعة ومربية ولها خاصيتان الزيادة والنقصان وانبعاثها من الكبد والحسية الحيوانية لها خمس قوى سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الرضا والغضب وانبعاثها من القلب والناطقة القدسية لها خمس قوى فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة وليس لها انبعاث وهى اشبه الاشياء بالنفوس الفلكية ولها خاصيتان النزاهة والحكمة والكلية الالهية لها خمس قوى بقاء فى فناء ونعيم فى شقاء وعز فى ذل وفقر فى غناء وصبر فى بلاء ولها خاصيتان الرضا والتسليم وهذه التى مبدؤها من الله واليه تعود ... المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية ... والعقل ...

فهو غير ما به اثبتنا لتغاير احكامهما فان الثابت غير الهارب والمقر غير المنكر فهو ادون قوة اخرى
من النور الاسفهبد فى الصيصية ولاجل انها اى القوة الثابتة لكونها جسمانية منطبعة فى الروح
اى الدماغ تنكر الانوار المجردة لانحصارها بالمحسوس بما تنكر نفسها وهذا من
اعجب احوالها تساعد فى المقدمات فاذا وصلت الى النتيجة عادت منكرة مجحد ما
سلمت من الموجب والتذكر وان كان من عالم الافلاك اى المخزون فيه جميع الصور
والمعانى على الكمال ما ينبغى لا من خزانة الوهم التى هى الحافظة لانا نبين من انه لا
معانى مخزونة فيها الا انه يجوز ان تكون قوة تتعلق بها استعداد التذكر تكون
فتكون هى الذاكرة لتعلق استعداد الذكر بها لا لحصول المعانى الوهمية فيها
لا لتعلق الاستعداد بها ويدل على تعلق الاستعداد بها اختلال الذكر لاختلال
البطن الاخير وليس لوجود للمعانى فيها فيكون لتعلق الاستعداد وقد علمت ان
انطباع الصور فى العين ممتنع لاستحالة انطباع الكبير فى الصغير ومثله يمتنع
ان انطباع الصور فى مواضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا تكون موجودة
فى الاذهان لامتناع انطباع الكبير فى الصغير ولا فى الاعيان والا لراها كل سليم الحس
وليست عدما محضا والا لما كانت متصورة ولا ممتازا بعضها عن بعض ولا محكوما
عليها باحكام مختلفة واذ هى موجودة وليست فى الاذهان ولا فى الاعيان ولا فى عالم
العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة تكون موجودة فى موضع اخر وهو عالم
يسمى بالعالم المثالى والخيالى متوسط بين عالمى العقل والحس لكونه بالمرتبة فوق
عالم الحس ودون عالم العقل لانه اكثر تجريدا من الحس واقل تجريدا من العقل

وضع جميع الاشكال والصور والمقادير والاجسام وما يتصل بها من الحركات
والسكنات والاوضاع والهيئات وغير ذلك قائمة بذاتها معلقة لا في مكان
ومحل واليه الاشارة والحق في صور المرايا والخيالية انها ليست منطبعة
اي في المراة والخيال ولا في غيرهما بل هي صياصي اي ابدان معلقة اي في عالم المثل
ليس لها محل لقيامهما بذاتهما وقد يكون لها اي لهذه الصياصي المعلقة لا في مكان
مظاهر ولا تكون فيها كالمرايا فصور المراة مظهرها المراة وهي معلقة لا في مكان
ولا في محل وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلقة اي لا في مكان ولا
في محل وكذا في محل وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى وكلها مظاهر
صقالية مرآتية استعدادية لظهورها لقيامها بنفسها المستغنية عن الزمان
والمكان والمحل عندها باظهار العقل الفياض الموكل بذلك باذن الله ما
يحصل فيها من الصور والمعاني الجزئية لفيض العقل واذا ثبت مثال مجرد
سطحي لا عمق له ولا ظهر كما للمرايا اي كما للمثل كمثال صورة زيد قائم بنفسه
وما هو منه اي والذي هذا المثال حصل منه عرضي لانه مثال صورة زيد
العرضية الحالة في مادة وكذا جميع صور الخيال والمرايا مثل لاعراض هي صور
الاشياء واشكالها ومقاديرها وكان المرئي في المراة مثال صورة زيد
فصورة زيد هي مثال المرئي في المراة والمماثلة انما تكون من الجانبين اي كان
ذلك فصح وجود مثل جوهرية هي المثال المرئي في المراة وانما كانت جوهرية
لقيامهما بذاتها لا في محل لها مثال امر عرضي وهو صورة زيد الحالة في
مادته والنور الناقص كمثال النور التام وفي بعض النسخ للنور التام فافهم

فانفهم

سار عظيما وخطيرا جسيما وهكذا في جميع الاشيا التي في العالم العلوي لها نظائر و
اشباه في العالم السفلي والاشياء تعرف بالاشباه والنظائر فالانوار العرضية
اذا عرفت حقايقهما على ما ينبغي اعانت معرفتها على معرفة الانوار المجردة
الجوهرية والغرض من هذا كله ان يعرف ان النور الناقص العرضي الذي لشمس عالم
الحس هو مثال للنور التام الجوهري الذي هو شمس عالم العقل نور الانوار على هذا
يكون نور كل كوكب عرضي مثالا لنور مجرد جوهري وهذا باب واسع وفيه ذوق
كثير وكل هذا امر بالفهم وكان الحواس كلها ترجع الى حاسة واحدة وهي الحس
المشترك فجميع ذلك اي القوى البدنية الظاهرة والباطنة المدركة والمحركة وغيرها
من القوى المشتركة بين النبات والحيوان وهي الغاذية والنامية والمولدة وخوادمها
الى غير ذلك كلها يرجع الى النور المدبر الى قوة واحدة هي ذاته النورية الفياضة
لذاتها والابصار ان كان منه وطاقية المقابلة اي للمبصر مع البصر الا ان الباصرة
اي في الابصار النور الاسفهبد والمشاعر انما هي آلات اذ كان هو الرائي لجميع القوى
العقلية والخيالية المثالية والحسية فكيف لا يرى الاحوال الاخروية
قبل مفارقة البدن قال وانما لا يرى النور الاسفهبد اشياء هي احوال اخروية قبل المفارقة
اي البدنية لان الشيء قد يعرض له ما يستعجز عن ابصار ما من شانه ان يبصره وا
الشاغل في حكم الحجاب فالنور الاسفهبد قبل المفارقة لاشتغاله بالعلائق البدنية
والعوائق الحسية والخيالية في حكم عن العالم العقلي فلو انقطع الشاغل
البدني والموانع الحسية بالكلية او ضعف بالعلوم الحقيقية والرياضات القوية
البدنية شاهد العالم العقلي والانوار المجردة مشاهدة اتم مما للبصر كما شاهد

المتالهون من اصحاب العروج الروحاني المنسلخون عن الناسوت الجسماني وقد جرب اصحاب العروج
للنفس مشاهدة صريحة اتم مما للبصر في حالة انسلاخ شديد عن البدن ومنقوح
اي حالة الانسلاخ بان ما شاهدوه من الامور ليست نفوسا اي منطبعة في بعض
قوى البدنية بل يحققوا بانها ذوات قدسية قائمة بذاتها دون محل ومكان وزمان
والمشاهدة البصرية اي والحال ان المشاهدة البصرية بافتراع النور المدبر ولما
الله بهذا لا ينطبق ان يكون ضالا ومن جاهد في الله حق جهاده اي المتصدي لمشاهدة الانوار
للاعتدال من احد وقهر الظلمات اي القوى البدنية والامور الحسية انوار العالم الاعلى
مشاهدة اتم من مشاهدة المبصرات اي المبصرات ههنا اي في هذا العالم فوق الانوار والانوار القاهرة
مرئية منه برؤية النور الاسفهبد لمناسبته اياهم في النورية والتجرد ومرئية مرئية بعضها بعضا
لنوريتها وعدم الحجاب بينها لتجردها والانوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع الى علمها
اذ لا يحتجب منها شيء هو معلوم لها ليرجع بصرها لذلك الشيء الى علمها به بل علمها يرجع
الى بصرها فان علومها كلها ادبية لانه مشاهدة حضورية اشراقية التي هي الرؤية الحقيقية
بل عين اليقين وهذا بخلاف المحجوبين بالمواد وغيرها من العلائق الجسمية والعوائق البدنية
مثلنا نحن فان بصرنا قد يرجع الى علمنا ذلك فيما نعلمه بالبرهان الذي هو علم اليقين
دون ان نشاهد ما فيه الذي هو عين اليقين كعلمنا بالمحسوسات دون مشاهدتنا
لها فان ظفرنا بها صار علم اليقين لنا عين اليقين واتحدا وقد يرجع علمنا الى بصرنا
وذلك فيما لا يمكن معرفته الا بالبصر كالاضواء والالوان المعروفات بسائط المحسوسات
لا يمكن تعريفها اذ لا اظهر منها فمن ليس له حاسة البصر لا يمكن ان يعرف اللون
والضوء اصلا فالعلم بهما يرجع الى رؤيته فرؤيته الشيء قد يكون نفسا ورؤيته

كعلمنا

كعلمنا بالضوء واللون وكل ما لا يدرك الا بحاسة البصر كالاشكال وامثالها وعلوم المجردات
كلها بجميع الاشياء من هذا القبيل وقد يكون مغاير لها كعلمنا بما هو محجوب عن بصرنا
فهذه القوى في البدن كلها ظلال ما في النور الاسفهبد اي من الاعتبارات والجهات العقلية
الموجبة في البدن اثارا بحسبها هي ظلالها وهي القوى فهي ظلال لما في النور
الاسفهبد من الجهات والهيكل اي البدن وهو في الاصل البناء العظيم والمعبد
انما هو طلسم اي طلسم الاسفهبدية وصنمه حتى ان المتخيلة ايضا وان كانت
قوة مدركة لا قوة استعدادية كغيرها صنم لقوة النور الاسفهبد الحاكمة لان قوته
حاكمة على الاشيا احكاما عقلية وحسية وعلى نفسه احكاما اما بذاته ولولا ان النور
له احكام بذاته ما حكم بان له بدنا او تخيلا جزئيا وفي بعض النسخ او تخيلا جزئيا لو له
قوة متخيلة جزئية الى غير ذلك من الاحكام الجزئية المختصة به التي لا يمكن ان تصدر
عن غيره فهذه الاشياء اي من البدن وقواه الجزئية غاية ما فيها اي من قوة النور
الاسفهبد بل ظاهره لها ظهورا ما ولكان لقائل ان يقول يمكن ان يكون الحاكم
بان له بدنا او تخيلا وغير ذلك هو التخيل لا النور المدبر اشار الى جوابه بقوله
والتخيل لا ياخذ صورة نفسه اي لا يدرك نفسه فانه حاكم على المحسوسات وما يشبهها
اي من المتخيلات والتخيل ليس بمحسوس لياخذ صورته ويحكم عليها ولا يقال مسلم
انه ليس بمحسوس ولكنه معنى من المعاني الجزئية فيدركه الوهم ويحكم عليه لاتحاد
الوهم والتخيل عنده على ما سبق تقريره والنور الاسفهبد محيط اي بالبدن وقواه
وحاكم بان له قوى جزئية وهي التي تدرك بها جميع المحسوسات وله اخرى كلية بها
تدرك جميع المعقولات فله الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس وما تفرق في جمع

البدن اي من القوى وغيرها من الاستعدادات ونحوها يرجع الى النور الاسفهبد الى شئ واحد هو ذاته النورية الفياضة لذاتها وللنور المدبر اشراق على مثل الخيال ونحوه اي نحو الخيال وهو القوى الباطنة الاستعدادية واشراق على الابصار المستغنى عن الصور اي عن حصول صورة للمبصر في العين وله اشراقات اخرى كثيرة كاشراقه على العقول ونحوها فانه وان كانت لتعلقه بالبدن وشوقه اليه غافل عن البدن وقواه كما هو غافل عن العوالم العقلية سيما عند اعتدال مزاجه وشدة نورانيته وانما خص بالاشراقين بالذكر دون غيرهما لدقيقة عبر عنها بالذكر الاجمالي وقال وله اي وللنور المدبر عند اشراقه على الباصرة مدرك بعلم حضوري اي اشراقي ما يقابل الباصرة من المبصرات لما في الباصرة من مثل المبصرات لما مر لبطلان الانطباع فله عند اشراقه على القوة المتخيلة مدرك بعلم حضوري اي اشراقي لصور المتخيلة الخارجية وهي التي في عالم المثال قائمة بذاتها لا في اين كصور المرايا انها مظاهر مرآت الخيال فانها مرآة للنفس بها تدرك الصور المثالية ومنها الخيالية التي كلامنا فيها لا الصور الخيالية الذهنية التي هي مثل الخارجيات لا لبطلان الصور الخيالية لوجودها في عالم المثال بل لبطلان كون مدرك النور المدبر عند تخيله للصور المجردة المثل الخيالية وهي التي في الخيال لبطلان الانطباع ولقوله والا كان اي وان لم يكن الاشراق كالاشراق حتى يكون الادراك كالادراك والمدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار بل كان مدرك النور المدبر عند تخيل زيد مثلا مجرد مثال الخيال اي مثال زيد الذي في الخيال لكن ادرك اي النور المدبر انه المثال الذي في الخيال مثال الخارج الذي هو زيد بالفرض يكون اي النور المدبر ادراكه الخارج الغائب وهو زيد دون مثال

لانه انما يعرف ان هذا مثاله لو عرف دونه وفي بعض النسخ يكون ادراك الخارج الغائب دون مثاله وهو مصدر اضيف الى المفعول وحذف الفاعل لظهوره والمعنى واحد واستغنى اي ادراك الامر الخارج عنه اي عن المثال وهو ممتنع لاستحالة ادراك الخارج دون مثال وان لم يدرك انه مثال الخارج الغائب فلم يكن ادراك الخارج الغائب عنه بمثاله والفرض خلافه وانما لم يشر الى هذا القسم لظهوره فللنور المدبر اشراقات كثيرة وعلم بكل اشراق منها واشراقه على واحد كاشراقه على الباقي ولان كون المدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار دقيق غامض يحتاج الى بسط وتفصيل قال وله ذكر اجمالي ان هذا مثل ذلك اما انه كيف يمكن ان يكون هكذا فيحتاج الى تفصيل على ان الخارج المتخيل قد يكون المعدوم في حالة التخيل واذا كان كذلك فلا يمكن ادراكه بدون مثال اذ المعدوم لا يدرك عينه بل مثاله بالضرورة وهو دليل خارجي على وجوب ادراك مثل هذا المتخيل بالمثال والمبصر لما كان ادراكه يكونه حاسة نورية وعدم الحجاب اي ويعدم الحجاب بينه وبين المستنير فالنورية وعدم الحجاب في المجردات اتم وهي ظاهرة لنفسها الذاتها لكونها نفس الظهور المحض الظاهر لذاته والمظهر لغيره فهي اي المجردات باسرها اي لجميع الموجودات او مبصرة اي للنور المجرد وان لم يمنعها عن ابصارها اشتغال كنفوسنا المحجوبة عن ابصارنا بالشواغل البدنية

المقالة الخامسة في المعاد والنبوات والمنامات وفيها فصول سبعة

فصل في بيان التناسخ بمعنى انتقال النفوس الاشقياء الى الاجساد الحيوانية المناسبة لها في الاخلاق والافعال وفي البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة وقبل الخوض فيه لابد من تمهيد مقدمة هي ان نتذكر مقالة من القدماء اذ ذهبوا الى امتناع تجرد شئ من النفوس بعد المفارقة لانها جسمية دائمة الانتقال في الحيوانات وغيرها

من الاجسام ويعرفون بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا لانهم انما ذهبوا الى كون النفوس جسمية لانها منطبعة ومع ذلك فتنقله فهو مجوز لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى محل وانما ذهبوا الى انها مجردة دائمة الانتقال في الاجسام من غير خلاص الى عالم النور فهو يبطل اذ العناية الالهية تقتضي ايصال كل ذي كمال الى كماله وكمال النفوس اما العلمي فبصيرورتها عقلا مستفادا فيها جميع الصور للموجودات واما العملي فالتحلية عن رذائل الاخلاق والتحلية بكرائمها فلو كانت دائمة الانتقال كانت ممنوعة عن كمالها الاول والابد والعناية الالهية تأبى ذلك واجمع غيرهم من الحكماء الاوائل والاواخر قاطبة على ان الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي وتنال من البهجة والسعادة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر غير منقطع لذاتهم ولا متناهية مسراتهم واما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين في الغاية والاشقياء على طبقاتهم فقد اختلفوا في معادهم فذهب المشرقون كالمعلم الاول واتباعه من المتقدمين والمتأخرين الى ان نفوسهم وان تجردت بالكلية عن الابدان لكن تبقى معذبة في ظلمة الجهل والحجب الخلقية الردية اما ابدا ان كان الجهل مركبا والاخلاق في غاية الرداءة ومدة بعضها بحسب زمان ان كان الجهل بسيطا والخلق الردي ليس في الغاية وذهب القائلون بالتناسخ كهرمس واغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وغيرهم من حكماء يونان ومصر وفارس وبابل والهند والصين الى ان نفوسهم لا تتجرد بالكلية بل تنتقل الى تدبير بدن اخر لكنهم اختلفوا في جهة الانتقال ولهذا قيل ما من ملة من الملل الا وللتناسخ فيها قدم راسخ واختلافهم انما هو في كيفية النقل فمن جوز انتقال النفس الى تدبير بدن غير بدنها ولكن بشرط ان ينتقل الى بدن من نوع بدنها كمن تدبير بدن انساني الى

٢ ذلك النوع ايضا بشرط ان لا يكون الا الى بدن حيواني ومنهم تدبير بدن اخر انساني لا الى غير نوعه لكن تدبير بدن انساني الى تدبير بدن طرفان وانسي ومنهم من جوز ذهب الى تجويز ذلك الانتقال من البدن الانساني الى البدن النباتي ومنهم من يجوز من البدن الانساني الى الاجسام الجمادية وهؤلاء يسمون انتقال النفس الانسانية الى بدن انساني نسخا والى بدن حيواني مسخا والى جسم النبات فسخا والى جسم الجماد رسخا ومثل صاحب حواشي الصفا الحوادث انتقالها الى جميع هذه الاجسام متدرجة فيها زمانا طويلا او قطر الى ان يزول الهيئات الردية ثم تنتقل منها الى عالم الخيال الثاني وذهب الشيخ على ما يظهر من تقريره وان لم يكن يعتقد صحته كما يقتضي الحال انه لا علاقة لنفوس المتوسطين من السعداء تنتقل الى الاجرام الفلكية والاشقياء الى الاجسام الحيوانية تنقلها من بعض الحيوانات الى بعض دون المعادن والنبات واذا عرفت ذلك فاعلم ان النفس لكانت حادثة بحدوث البدن كان المزاج البدني باستعداده الخاص مستدعيا لوجودها من المفارق وتعلقها به ولذلك قال والنور الاسفهبد استدعاه المزاج البدني باستعداده المستدعي لوجوده فله الفيض منه مخصصا لانها استدعت وجوده لا وصلا اليه بالمباشرة بسببها من اللذات البدنية والكمالات الجسمية وكان علاقته مع البدن لفقرها في نفسه اي للحاجة الى ما فيه من القوة الى الفعل فلولا ان فيها ما بالقوة ما تعلق به اذ ليس الحكمة في هذا التعلق الا الاخراج المذكور ولنظره الى ما فوقه اي من الذوات القدسية لنوريته المناسبة لنورية ما فوقه فلا ينقطع نظره عنه لما بينهما من المناسبة النورية وهي اي العصبية مظهر لافعاله وحقيقته لانواره اي العوضية التي في الارواح الحيوانية والنفسانية ووعاء لاثاره اي الروحانية والجسمانية ومعسكر لقواه لاجتماعها فيه والقوى الظلمانية اي البدنية

لما عشقته لكونها اصلها وهي فروع له مع ان للسافل الى العالي عشقا لتستبك تشبيكا
عنصا وجذبته الى عالمها اي البرزخ المظلم اي عن عالم النور المحض اي الصرف ولذلك
قال الذي لا نوريه ظلمة برزخية اصلا فانقطع عن عالم النور المحض الى الظلمات التي هي
عالم الجسم الجسمانيات والصيصة الانسية خلقت تامة يتاتى بها جميع الافاعيل وكان فيها
اعدل الامزجة واستعدادها لقبول الفيض العقلي اكمل من سائر الابدان ولكونها اتم
واعدل واكمل من غيرها من الصياصي صارت هي المتعلق الاول واول منزل النور
الاسفهبد ثم ان لم يستكمل فيها انتقل في عالم البرزخ الى غيرها من الصياصي الحيوانية
وهذا عند المشرقيين ولهذا يسمى البدن الانساني باب الابواب اذ منه يصل
النفوس الانسانية واتيه على جميع ابدان الحيوانات الى ان يحصل لها كمال الاستكمال
التام وح لا تتصل ببدن اخر بعد المفارقة لحصول الكمال وهو خروجه من القوة الى
الفعل بل تتصل بالعالم العقلي النوري ولنرجع الى المتن قال وهي اي الصيصة الانسية
اول منزل للنور الاسفهبد على راي حكماء الشرق في عالم البرازخ والملكات الجوهر
الغاسق اي الجسم المظلم مشتاقا بطبعه الى النور عاشق لظهوره ونوره محتاج
ليربيه ويحييه فان الغاسق انما هو من جهة الفقر القاهر اي وانما كان
الغاسق مشتاقا الى النور لانه انما حصل من جهة الفقر الحاصل في القوة كما علمت
وكما ان الفقر مشتاق الى الاستغناء اي ليتخلص عن نقص الفقر فكذا الغاسق مشتاق
الى النور اي ليتخلص عن نقص الظلمة قال بوذاسف وهو قائل بالتناسخ من
من الهند وقيل انه من اهل بابل المستقبل عالم الادوار والاكوار وقد
استخرج سني العالم وهي ثلثمائة الف وستون الف سنة وحكم بان الطوفان يقع في

بعضها

بعضها وحلت قومه بذلك وهو قيل الذي شرع دين صابه لطهمورث الحكيم الملك ومن قبله
من المشرقيين اي من حكماء بابل وفارس والهند والصين وغيرهم من اهل الذوق
منهم ان باب الابواب جميع الصياصي العنصرية الصيصة الانسية لان باب الابواب هو الذي
يتاخر عنده غيره من الابواب حتى يكون الدخول فيه متقدما على الدخول في غيره والصيصة
الانسية اول منزل من منازل النور الاسفهبد في عالم البرازخ منها ينتقل الى غيرها
من الصياصي العنصرية الحيوانية المناسبة للنور الاسفهبد فيما تمكن فيه من الاخلاق
والهيئات البدنية وفي قوله جميع الصياصي العنصرية الدال على ان جميع ابدان الحيوانات
من جهة البدن الانساني حتى الدال على ان جميع الحيوانات هي بانتقال النفوس
الى ابدانها اشتمالا بابا الاحيوان غير الانسان الا انه مسخ البعض ويبقى بعض
ويشبح الباقي في عالم الغرور ان كان من الناقصين او سيوقع الى عالم النور
ان كان من الكاملين وسيصح بعد ذلك بما ذكرناه وهو انه لا حيوان غير الانسان
يعني ان المدرك لا يدل ان جميع الحيوانات النفوس الناطقة المتنسخة على ما يدل
عليه ظاهر قوله تع وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم
ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون واي خلق يغلب على النور الاسفهبد
اي من الاخلاق الردية للعلائق البدنية واي هيئة ظلمانية يتمكن فيه وركن
اليها هو اي النور الاسفهبد وانما ان في بدن يخص ويضرب هو والحق ويميل
النور الى تلك الهيئة الظلمانية لتمكنها فيه وصيرورتها ملكة لازمة له
بحيث تنزل منه منزلة الفصول المنوعة المميزة له عن غيره بعد المفارقة ولولاها
لبطلت ذاته اذ لابد من هيئة فاضلة او ردية بها يمتاز عن غيره من النفوس المتكثرة

له في النوع يوجب اي تمكن الهيئة الظلمانية فيه وسكونه اليها الحاصل من ذلك
من غلبة الاخلاق الردية عليه يوجب ان يكون النور الاسفهبد بعد فساد
صيصته وفي نسخة بعد مفارقة صيصته منتقلا علاقته الى صيصة مناسبة لتلك
الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنكسة اي المنكسة الرؤوس كانتقال نفس
الحريص ونفس السارق الى الفار فان النور الاسفهبد اذا فارق الصيصة الانسية
وهو مظلم اي لتمكن هيئة الظلمانية فيه مشتاق الى الظلمات اي لركونه اليها
على ما هو المفروض ولم يعلم شيئا من عالم النور لانه لم يكتسب في التعلق البدني
الكمالات العقلية والاخلاق الفاضلة المقربة الى عالم النور بل اكتسب اضداد
ذلك من الجهالات المركبة والاخلاق المذمومة المبعدة عنه وتمكنت فيه اي في
النور الاسفهبد الهيئات الردية اي الظلمانية ولتمكنها فيه لا يشتاق الى المبادي
النورية والامور العقلية بل اشتاق بطبعه الى ما تمكن فيه من الهيئات الردية
الظلمانية فينجذب اي النور الاسفهبد بعد الموت لاشتياقه الى الظلمات
والفه بها الا ما فيه ظلمات مناسبة لما تمكن فيه والفه فلهذا يميل الى
الصياصي المنتكسة وفي بعض النسخ منكسة ويكون صياصيه على الحال للحيوانات
اخرى اي من الحيوانات التي اخلاقها مناسبة لتلك الهيئات الردية الظلمانية جذبته
الظلمات اي جذبت الظلمات النور الاسفهبد والحاصل ان النور الاسفهبد اذا
تمكن الهيئات الردية فيه لم يتمكن من المفارقة البدنية بالكلية وللحوق اتصاله
بالعالم العقلي لعدم الكمالات الموجبة للعشق الروحاني والشوق والنزوع للقيه
للاجل لا ذلك العالم فلا يرجع بجذبه الى العالم السفلي والصقع الظلماني

وتعلقه

وتعلقه بما يناسبه من الحيوانات فيما تلك الهيئة الردية الظلمانية ومن جذب تلك الهيئة الظلمانية
اياه من عالم النور الى عالمها الظلماني قالوا اي بوذاسف ومن قبله من المشرقيين والمزاج
الاشرف هو الصيصة الانسية وهو اولى بقبول الفيض الجديد الاسفهبدي من النور القاهر
اي من قبولها الفيض الاسفهبدي من الحيوانات المنكسة الرؤوس فلا ينتقل اليها اي الى الصيصة
الانسية من غيرها اي من صياصي الحيوانات الصادر نور اسفهبد اذ تستدعي الصيصة الانسية
بمزاجها الاشرف من الواهب نور اسفهبد وبقاؤها مستنسخ اي نور مستنسخ منتقل اليها
من بعض الحيوانات والا لو جاز ذلك فيحصل في الانسان الواحد انيتان مدركتان وهو محال وتقريره على
النظم الطبيعي ان يقال لو كان التناسخ اعني انتقال النور الاسفهبد من الحيوانات الى الانسان
حقا يحصل نفسان لبدن واحد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان استحقاق البدن
بالمزاج الحادث لحدوث النفس المدبرة له من واهب النفوس نازل منزلة قابل الجسم لقبول نور
الشمس اذا رفع الحجاب من وجهه واذا كان كذلك فكل بدن يستحق من حدوثه مدبرة ونفس له وليس
بدن يستحقه وبدن لا يستحقه اذ اشخاص من الانواع لا تختلف في الامور التي بها تستحق
فلو تعلقت النفس بعد موت البدن ببدن اخر وذلك الاخر يستحق بذاته نفسا يحدث له وتتعلق
به اذ لا تتعلق به اذ لا يمنع من حدوثها وجود نفس اخرى في العالم غير متعلقة ببدن
ببدن كما لا يمنع من اشراق نور الشمس على الجسم القابل لنورها اذا كان الحجاب بينهما مرفوعا عن حصول
سراج لبيت بينه وبين ذلك الجسم محاذاة التمام واذا استحق الجسم بمزاجه من الواهب نفسا فلو قارنته
مستنسخة لحصل للانسان الواحد نفسان واما بطلان التالي فلان اللتين الاثنين اللذين في
هي المدركة وانه خلاف البدن والنفس فانه ليست الا من تلك النفس المدركة لذا تقابل الا انه
انه المزاج الاشرف هو اولى بقبول الفيض الجديد بل هو اولى بقبول نفس اشرف وهو الذي

جلوت الدرجات النباتية والحيوانية واما الاولى بقبول الفيض القدسي الجديد في النبات لا غير فان النفس الفائضة اليه بتنقل في انواعه المتفاوتة المراتب من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة الادنى في مرتبة من الحيوان كالنخل مثلا ثم ينتقل منها الى المرتبة الادنى في مرتبة من الحيوان كالنحل مثلا ثم ينتقل منها الى المرتبة الادنى من مراتب الحيوان مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى يصعد الى الانسان متخلصة اليها من المرتبة المتاخمة لها واجيب ان النبات اذا استعد بمزاجه الانقص لحدوث نفس له من المفارق فالاولى ان يستعد الانسان بمزاجه الاكمل لحدوث نفس كذلك واورد عليه ان مثل هذه الاولويات في عالم الاتفاقات غير مسموعة فان ههنا امورا قد ترى غائبة كما سبق في اخر المنطق ولو اجتمع الناس على ان يتحرجوا ان المقناطيس يجذب الحديد لا لانه مزاج استعد للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم القبول عليه وليس لقائل ان يقول اذا استعد المقناطيس بجذب الحديد بمزاج فمزاج الانسان الاكمل ينبغي ان يجذبه فان الامور خفية وبيان الاولويات وان كانت غير لازمة في عالم الاتفاقات كما ذكره السائل الا انه اذا كان لكل مزاج كمال فاذا استدعى مزاج النبات الذي هو اخس من مزاج الحيوان اللاحق من مزاج الانسان كمالا من الواهب فمن طريق الاولى ان يكون المزاج الانساني والحيواني اللذان هما اكمل منه يستدعيان كمالا من الواهب ايضا واذا استدعيا ذلك فلو تعلقت بالبدن نفس اخرى تناسخية لكان الحيوان الواحد نفسان وهو محال ولان الحكم بالاولوية المذكورة كان اقناعيا فدفع باقناعي مثله ليتعارضا ويبقى الاول سالما قال واو يلزم من استدعاء الصيصية الانسية النور الاسفهبد من النور القاهر استدعاء الصيصية الصامتة النور الاسفهبد من النور

شاملا لها

القاهر وفي بعض النسخ ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف النور الاسفهبد من النور القاهر استدعاء غيره وفي بعضه ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف نورا مدبرا ان يكون ما دونها من الصيصية يستدعي نورا مدبرا والكل متقارب والمعنى واحد وهو انه لا يلزم من استدعاء المزاج الاشرف الانساني النور الاشرف وهو الفائض من المفارق استدعاء المزاج الاخس الحيواني النور الاشرف لجواز ان لا يستدعي الا الاخس وهو الفائض اليه من الصياصي الانسية وتكون الحيوانات المشكسة بل ابدانها المنتصرة لحواس منها تنوع احتلالها واختلاف اشكالها انما اتت من انفصال النفوس الناطقة المفارقة للابدان الانسية اليها بحسب الملكات والاخلاق والهيئات الردية في الكم والكيف حتى انها ان كانت الهيئات الردية فيه قوية فيهما تعلقت النفس بحيوان تكون تلك الهيئات الردية فيه قوية وان كانت ضعيفة فيهما تعلقت بما هي فيه ضعيفة فيهما وان كانت متوسطة فبالمتوسط فاذا انفسخ الصيصية الانسية والنور الاسفهبد اي في الحال النور الاسفهبد غاسق الظلمات اي للامور الظلمانية والشهوانية الجسمانية المتمكنة فيه لا يعلم ما واه لجهله بالحي الذي وتنفره عنهما او ميله الى الظلمانية والفه لها فيحصل شوقه بنجذب الى اسفل السافلين الذي هو ماوى الغافلين اعني الى الصياصي المشكسة للحيوانات وفي بعض النسخ الصامتة وكانه مشتاق اليها فكلك هي مشتاق اليه ولذلك قال والصياصي المشكسة وعالم البرازخ ايضا متعطش اي الى الانوار المدبرة لكونها غاسق وقد علمت ان الغاسق مشتاق الى نوع عارض بظهوره والى نور مجرد مدبر لها اثبت وتعطشت الى الانوار المجردة ولم يكن لها استعداد قبولها من القواهر لخسة امزجتها وبعدها من الاعتدال المقتضي لقبول الاشرف بل كان لها استعداد قبول الاخس من الابدان الانسانية بعد مفارقتها

عنها فلا اشتياق الصياصي حدثت بما فيها من الامزجة المخصوصة والقوى المختلفة النفوس المفارقة الى انفسها ولاشتياق النفوس اليهم بما فيها من الامزجة المخصوصة والقوى المختلفة النفوس للمفارقة الى انفسها ولاشتياق النفوس اليهم بما فيها من الهيئات الردية لتلك الامزجة انجذبت اليها ولذلك قال فينجذب اي النور الاسفهبد بعد فساد صيصيته بالضرورة لكمال قوتي الجذب والانجذاب الى صيصية امن تعالى حيوانية مناسبة لهيئاته الردية في الكم والكيف كما عرفت فان الحكمة التي لاجلها اقترن النور الاسفهبد بعلايق البدن من حاجته الى الاستكمال بعد باقية لان الكلام في النفوس الناطقة والنور اي الناقص الذي لا يتم بمزيد نور اي سانح ينضم اليه فيقويه ويخلصه من علايق الظلمات وعوائق الجسم والجسمانية وهذا النور المتمم اما من الاشراقات المنحدرة من العقول الى النور الاسفهبد او المنتقية اليه مما تحته لكن ما يحدث منها اليه شيء لان الكلام في الناقص ولا يرتقي من الصياصي الصامتة الى الانسان شيء من الانوار اما الانسان فلا يرتقي منها الى صيصية الانسان نور اسفهبد فلما سبق من استلزامه لاجتماع انانيتين في انسان واحد واما انه لا يرتقي منها اليه نور عارض فظاهر من ان يحتاج الى دليل فلذلك صرح بالاول فيما تقدم ولم يتعرض لهذا صريحا بل نبه عليهما ههنا بقوله لا يرتقي الى الانسان شيء لشموله لهما بل ينحدر من الصياصي الانسية الى الصوامت اي شيء من النور المدبر المفارق للهيئات الردية الموجبة لانحدار النفس من البدن الانساني الى الحيواني بحسب المناسبة الخلقية واذا كان ناقصا ولم ينضم اليه نور يقويه ويعينه على التعلق بالاجسام فيتعلق بما ناسبه من صياصي الصوامت بحسب الاخلاق واليه الاشارة بقوله ولكل خلق من الاخلاق المذمومة

والهيئات الردية المتمكنة في النور الاسفهبد صياصي لي ابدان انواع يختص بذلك الخلق كخلق التكبر والشجاعة المناسب للابدان الاسود ونحوها والجبن والروغان للابدان الثعالب وامثالها والمحاكاة والسخرية للابدان القردة واشباهها والقبر والسلب واللصوصية للابدان الذئاب واشكالها والعجب للطواويس والحرص والشهوة للخنازير الى غير ذلك ولكل باب منها اي من الصياصي التي هي ابواب لما عرفت من كون الصيصية الانسية باب الابواب جزء مقسوم اي من الخلق الذي يتعلق بتلك الصياصي مثلا للحرص صياصي كالخنزير والنمل ويكون حرص النمل كحرص الخنزير بل يكون لكل من صيصيتها جزء مقسوم من الحرص بحسبها وللحرص لبعض افرادهما كحرص الباقي بل الكل فرد منهما حرص خاص لا يشاركه فيه غيره والسبب فيه ان بحسب شدة كل خلق مذموم في النور المدبر وضعفه وما ينضم اليه من باقي الاخلاق المحمودة والمذمومة القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التي لا يتمكن من حصرها الا الله تعالى يختلف تعلق النفوس الموصوفة بخلق مخصوص كالحرص مثلا ببعض الانواع من الحيوانات الموصوفة به دون بعض وكذا ببعض افراد نوع منها دون الباقي فلكل خلق كالشر مثلا احد معين من الشدة والضعف اذا بلغت النفس اليه تعلقت ببدن نوع من الحيوانات المناسبة للشر كالكلب واشباهه ثم بحسب التفاوت في شدة الشر وضعفه وما ينضم اليه كما ذكرنا يختلف تعلقها بابدان اشخاص الكلاب الشديدة الشر والضعيفة الشر وضعفه المعذبة كالكلاب القوي والمنعم الصيد ولاختلاف التفاوت في الاخلاق المحمودة والمذمومة ولشدتها وضعفها واختلاف تراكيبها اختلفت الحيوانات فيها فان امثالها كلها انما هي واردة اليها من المنزل الذي هو باب الابواب الذي هو الانسان فاشكال جميع الحيوانات مستفادة

اخلاقها

من الاوقات الانها التي كانت موجودة فيه وسابقة منها اليها وما يقال ان عدد الكائنات
اي من الابدان الحيوانية لا ينطبق على الفاسدات اي من الابدان الانسانية وهو حجة للتناسخي
تمسكوا به في ابطال التناسخ فباطل اما حجة المتمسك به فبان يقال لو كان التناسخ
حقا لوجب الانطباق اعني مساواة عدد الابدان الحيوانية الكائنة بعدد النفوس المفارقة
عن الابدان الانسانية الفاسدة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلو زادت
النفوس على الابدان اذ حدثت عدة منها على بدن واحد فان لم يتمانع وتيدافع عن ذلك
البدن فقد تعلقت عدة نفوس ببدن واحد وقد تبين بطلانه واما ان تمانعت وتدافعت
عنه بقيت معطلة كلها او بعضها وهو محال وان زادت الابدان على النفوس فان تعلقت
نفس واحدة باكثر من بدن واحد لزم ان يكون الحيوان الواحد هو بعينه غيره وان
لم يتعلق فان حدث لبعض تلك الابدان نفوس جديدة وللبعض نفوس متنسخة
كان ترجيحا بلا مرجح وان لم يحدث لبعضها نفوس بقي بعض الابدان المستعد للنفس
الجديدة بلا نفس الكلي محال واما بطلان التالي فلان الكائنات اكثر من الفاسدات
اذ في يوم واحد يتولد من النمل ما يزيد على اموات الانسان من سنين لشئ لا يتقاس
فضلا من اموات الانسان اهل الحصر منهم في ذلك اليوم ولان الفاسدات
اكثر كما في الوباء العام والطوفانات الشاملة واما وجه ابطاله فان يقال لا نسلم
ان الكائنات اكثر وانما كان يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة بانتقال نفس من يموت اليه
ما في ذلك اليوم وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس من يموت في
الوقت من السنين وقد فارقت صياصي كثيرة الان وصلت الى هذه النملة فان
نفس الحريص لا تلحق الصيصية العلية عند الموت الا وان لها بعده صور كثيرة

والية الاشارة بقوله لان نزول الانوار المدبرة المتصرفة في الازمنة الطويلة كثيرة وهي متدرجة
في النزول اي الانحدار من بعض الحيوانات الى بعض فان من فيه هيئات ردية تتعلق بعد
المفارقة باعظم بدن حيوان يناسب اقوى تلك الهيئات ثم ينزل على الترتيب من الاكبر الى الاوسط
ومنه الى الاصغر الى ان تزول تلك الهيئة الردية ثم تتعلق باعظم بدن يناسب الهيئة
الردية ثم تتعلق باعظم بدن يناسب الهيئة التي تقرب الهيئة الاولى مترتبا في النزول الى ان
تفنى كل تلك الهيئات حتى تتصل بعالم العقول واصحاب الصفة للتحقق بالصياصي الغليظة
الابعد مفارقة صياصي كثيرة انواع كثيرة اي ذوات هيئة حرص هي طبقات الديدان ودركاتها
متفاوتة المقدار اي في العظم والصغر كالخنزير والنمل والطلائع اي من كثرة
الحرص وقلته وعرض للمنتقلون فيها بالترتيب التدريجي حتى ينتهي النقل في الاخر
الى الابدان الغليظة ثم الى ما هو اصغر منها ان كان ذا هيئة حرص فاذا بلغ
الى اصغر الحيوانات وزالت تلك الهيئات الردية عن النفس بالكلية وكذا غيرها من الهيئات
الردية فتحيا في عالم الكون وتتعلق باول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية منه
الظلمانية والهيئات الردية الجسمانية ولا تبقى منها اي من صياصي الانواع الكثيرة
الى الانسان اي من الانوار لئلا يلزم صعوبة في انطباق العدد الكثير على الصياصي
القليلة الطويلة الاعمار اي الابدان الانسانية في صياصي اي العدد الكثير
الذي هو النفوس الحاصلة من صياصي قليلة الاعمار كثيرة العدد جدا اي كالبق
والذباب والبق والبعوض والحشرات وامثالها فانه لو جاز الارتقاء منها الى الانسان
لكان الفاسدات اكثر من الكائنات ولزم صعوبة الانطباق اذ باقل حرارة او برودة
او ريح عوصف ينفسد من هذه الحشرات في ساعة ما لا يكون من الانسان الى الف من السنين ولهذا

ولهذا قال لئلا يلزم صعوبة الاستلزام كل واحدة من الحشرات صعوبة الانطباق اي اما
المتمسك بالوباء والطوفانات في كون الفاسد اكثر من الكائن فليس شيء لان الوباء
العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن
والمتيقن وجود الوباء في بعض النواحي ومن بعض البعض وعلى هذا فلعلنا لا نتمكن
القطع بعدم كون الكائن مثل ما افسد من الانسان ويخرج الجواب من الطوفانات
وتنتقض العلائق اي البدنية بالسكرات وشدة الموت والبلايا من الالام
والمصائب ولكل مرتبة اي من المراتب التي تناسب الاخلاق كبار واوساط وصغار
اي من انواع الحيوانات التي فيها هيئة تلك المرتبة من الاخلاق ولكل قوم من ارباب
الشقاء امة من الصوامت تناسبهم خلقا وعيشة بعد موت ذلك القوم تنتقل نفوسهم
اي على التدريج في تلك المراتب والمدارج الى الاكبر ثم الى الاوسط على المراتب الكثيرة
اذ لا بد من اشتمالها عليها بخلاف الاكبر والاوسط لانحصارهما في شخص او نوعين
ثم الى الاصغر في ازمنة متطاولة الى ان تزول تلك الهيئة الردية وتتصل بعالم
النور كما سبق غير مرة ولو لم تزل تلك الهيئة الردية بعد المفارقة عن اصغر الحيوانات
تعلق بالحيوانات المناسبة لها للتخلق في العالم المثالي على التدريج الى ان
تزول فترتقي الى عالم الجنان وعند هؤلاء اي الاشراقيين ما يقاله هو
للتناسخيين ان كل مزاج اي انساني الان او غيره يستدعي من الواهب القاهر نورا
متصرفا فكلام غير موجب للصحة اذ لا يلزم في غير الصيصية الانسانية لما تقدم
من انه يجوز ان يكون استعداد غيرها من الصياصي المنتكسة مقصورا على قبول النفوس
التي تنقطع تصرفها من الهياكل الانسانية منتقلة بتصرفها الى تلك الابدان

واذا لم يكن هذا الكلام عندهم واجب الصحة فلا ينتهض عليهم ما يرد من جهة المنافي بناء
عليه ولهذا لم يتعرض لجوابهم ثم استظهار المانع فقد تمم مقدمة هاهنا ولان حجج المنفي
في اثبات التناسخ ونفيه ضعيفة عنده على ما سيصرح به قال وعند هؤلاء ايضا
غير واجب الصحة لكونه غير متيقن عنده وما يقال هو حجة للنافين في ابطال التناسخ
وتقريره انه لو كان التناسخ حقا لزم من ذلك ان يتصل وقت فساد صيصية انسان
وكون صيصية صامتة والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة فلاستحالة ان لا تكون
تعلق النفس المفارقة عن بدن انساني ببدن اخر حيواني عقيب المفارقة والا بقيت
فيما بين البدنين معطلة وهو محال ولانه لو جاز ذلك مانا لجاز اكثر بل دائما
فلا يكون التناسخ واجبا واذا بطل ان لا يكون التعلق عقيب المفارقة فيكون
عقيبها ويلزم منه انه متى فني بدن انساني حدث بدن حيواني فيتصل
بكل فناء كون بل الوقتان كما ادعينا واما بطلان التالي فلقولهم انه يلزم
ان يتصل وقت فساد الصيصية الانسانية بوقت كون صيصية صامتة وهذا
وهذا الوجه يلزم ايضا عندهم ولذلك قال ليس غير متوجه ايضا اي مثل ما قبله وتقرير الجواب
ان يقال لا نسلم انه لا يلزم اتصال الوقتين فان الانواع مضبوطة بهيئات فلكية غائبة عنا
اذ من الامور الفلكية المستمرة ما يخفى علينا اثارها ولا نطلع اسرارها ولعل هذا
التطابق بحسب قانون مضبوط في الخزانة الازلية ولم نطلع عليه لغموضه على
القوى البشرية كما يوجب اي القانون المضبوط في نفس الامر وان لم يكن معرفته في حياة
درج بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا فكذا اي يوجب ذلك القانون المضبوط
في موت بعض الصياصي حدوث بعض منها لئلا تبقى النفوس معطلة بين البدنين هذا

اى انتقال نفوس الناقصين الى ابدان الحيوانات فقط دون العكس من ذهب المرتقين
اما عدم العكس فلانه يلزم كون بدن واحد ذا نفسين واما عدم جواز النقل الى
المعادن والنبات فلانه يستلزم تعطل النفوس المنتقلة اليهما عن اكتساب الكمالات العقلية
العلمية والعملية لتوقفها على زوال الجهالات ورذائل الاخلاق المتوقف على
الابدان الحية بزوال الرذائل عنها بالعزلة وبترة الملوث والمصائب باستعمال الابدان
الحيوانية التي هي طبقات البرازخ كما تقدم ويحوز النقل فيما وراء الانسان من شخص الى
مشاكله اى من نوعه كما في فرس الى فرس اخر ما لم يلزم المزاحمة التي في الانسان
لاستعداد فانه لو كان لبدن الفرس استعداد قبول المفيض من المفارق كما للانسان
لما جاز النقل من فرس الى فرس لان الفرس اللازم في بدن واحد ضيق الذات كما لزم
في الانسان وهو مح وقوله ما لم يلزم المزاحمة ان كان من كلام المجوزين وهو الظاهر
دل على انهم جازمين بكون بدن الانسان غير مستعد لقبول الفيض من المفارق وينافي
هذا قولهم اذ لا يلزم في غير الصحة الانسانية لانه احتمال لازم فيجوز ان يكون ويجوز ان
لا يكون وهو التردد وعدم الجزم كما ذكروا ههنا واما احتمال ان يكون من كلام
المص فبعيد سيما وقد وجد هؤلاء هذا غير واجب الصحة لدلالته من حيث المفهوم
على انه عنده ممكن وقال المشاؤن جميع الامزجة اى الحيوانية مستعدة بحصول
مزاجها نفسا متصرفة اى من المفارق فيلزم فيها اى في الامزجة الحيوانية ما ذكرتم
في الانسان اى من امتناع النقل اليه فان كل حيوان اذا استحق بخاص مزاجه
نفسا مفاضة من المفارق من غير تخلف فلو كان التناسخ حقا وانتقلت اليه
نفس مستنسخة اجتمع في البدن الحيواني نفسان وهو مح والجواب عنه قد سبق انفا فلا

العادة هذا اى امتناع النقل من الانسان الى الحيوان للعكس لانه متفق عليه
بين المشائين والاشراقيين ما ذهب اليه المشاؤن وافلاطون ومن قبله
من الحكماء اى كبقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس
وامثالهم فانهم قائلون بالنقل وان كانت جهات النقل وهو ان النقل الذي
قالوا به هو من الانسان الى الحيوان فقط واليه والى النبات فقط والى النبات واليهما والى
والى المعادن كما مر غير مرة قد يقع فيها خلاف ونقل بعض الاسلاميين
اى في صحة التناسخ ووقوعه بايات من الوحى مثل قوله تعالى كلما نضجت
جلودهم اى بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اى بالكون وقوله تعالى كلما ارادوا
ان يخرجوا منها اى من النيران المختلفة التي هي بعد ذلك كانت جهنم بعد ابدان
الحيوانات كما سبق تقريره اعيدوا فيها اى في تلك النيران التي هي الابدان
وقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم
اى انهم كانوا طوائف مثلكم في الخلق والمعيشة وغيرهما من الصناعات والعلوم
الا انه انتقلت نفوسهم من الصور الانسانية الى هذه الصور وايات المسخ
والاحاديث الواردة في ان الناس يبعثون على صور مختلفة بحسب اخلاقهم
كثيرة كقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اى مسخهم
اليها وجعلهم عبيد الدنيا المتخذين للاعمال كالحبال والبغال والبقر
والجمال وامثالها وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين يعنى بعد
المفارقة البدنية وقوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اى على صور
الحيوانات المنكسة الرؤس وقوله تعالى يحشر الناس يوم القيمة على وجوه مختلفة

وقوله تعالى كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون ولهذا قال ما معناه انه يحشر يوم من خالف
الامام في فعال الصلوة وراسه راس الحمار فانه اذا عاش في المخالفة التي هي عين البلادة
والحمارية عكست فيه ولتمكن البلادة فيه بحيث على صورة الحمار الى غير ذلك مما لم يوف الكتاب
بذكره وكما في الوحي حكاية عن الاشقياء ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا
فهل الى خروج من سبيل يعنى من الابدان الحيوانية من سبيل حتى لا نموت مرات اخرى وكقوله
تعالى في السعداء لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقاهم عذاب الجحيم
الجحيم بمنزلة انتقال النفوس الى صياصي الحيوانات المعذبة التي هي الجحيم لغلبة
الاخلاق المرضية والهيئات المحمودة عليها وانهم لم ينتقل نفوسهم بعد المفارقة
الى ابدان الحيوانات فلا يذوقون في الدنيا الا الموتة الاولى وهي مفارقتهم
عن الابدان الانسانية وغير ذلك كقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا
فانا ظالمون وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وقوله تعالى
يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يكسبون بعملهن يعنى ان يد
الكلب وجلده ولسانه اعنى صورته التي هي بواسطة لسانه تشهد بعمله الشر الذي
هو الشر وكذا غيره من الحيوانات تشهد اعضاؤها بافعالها السيئة وهذه
الايات على كثرتها ليس فيها شيء يصلح لان يكون محجا لمدعى التناسخية لانها
رموز نبوية واسرار الهية ولها محامل مذكورة في كتب التفسير يخرجها عن صلوح
كونها متمسكا لهم فليطالع التفاسير من اراد الاطلاع عليها وضعفها اى مال
اكثر الحكماء اليه هذا اى الى التناسخ حتى ان ارسطو قد نقل عنه رجع عن رايه
في ابطال التناسخ الى راى استاده افلاطون ونقل المتهوى في كتبه من منع

التناسخ لمصلحة سياسية وكان نظره ادام الله فلك في جواز التناسخ بعد ما كان منعه
الا ان الجميع متفقون على خلاص الانوار المدبرة الطاهرة اى عن نجاسات الجهل و
الاخلاق السيئة المتحلية بالعلوم الحقيقية والشيم المرضية الى عالم النور
دون النقل لانه انما كان للتطهير وقد حصل ونحن نذكر بعد هذا ما يقتضيه ذوق
حكمة الاشراق يعنى ذوق اصحاب الكشف والتحقيق وارباب البحث والتدقيق
واعلم انه لما اراد ان يتكلم في الفصل التالي لهذا الفصل على احوال الكاملين
والسعداء بعد المفارقة قدم عليها البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة لان
بقائها على احوال الفاضلة مبنى على اصل بقاء بقائها فلذلك شرع فيه قائلا
واعلم ان النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم بعد فنا صيصيته فان النور
يقتضى عدم نفسه والا لما وجد لوجوب مقارنة وجود المع وهو عدم لوجود
العلة التامة وهي ذاته المقتضية لعدمه ولا يبطله موجبه وفي بعض النسخ موجده
وهو النور القاهر فانه لا يتغير لاستلزام تغيره تغير نورا للانوار تعالى عن ذلك علوا كبيرا
ثم الشيء يعنى النور القاهر كيف يبطل لازم ذاته يعنى النور المدبر لان الانوار
المدبرة هي اشعة الانوار القاهرة الازلية الابدية الغير المتغيرة وهي لازمة لها
غير منفكة عنها بذاتها واعلم ان الحكم بكون النور المدبر لازم ذات النور القاهر
ينافي الحكم بحدوثه اللهم الا ان يقال ان المدبر لازم لعموم ذات القاهر بشرط
حدوث البدن وفيه بعد ثم ان النور كيف يبطل شعاعه وضوءه بنفسه مع وجوده
به ودوامه بدوامه والانوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل او مكان
لتتضاد سيما عنها اما انقدحها يعنى برائتها عن المحل فلجوهريتها

واما عن المكان فلتجردها عن المواد الجسمانية واذا كان كذلك فالانوار المجردة المدبرة لا تكون
كالاعراض الجسمانية الباطلة بالتزاحم على المحل كالسواد الذي يبطل البياض عند
مزاحمته له في محله ولا كالاجسام في محاله ولا كالاجسام المتزاحمة على الامكنة
المتصل بعضها ببعض وليست حاله في الموضوع اي كالاعراض يشترط فيهما اي يشترط في
وجودها مقابلة كاشتراط مقابلة الحس الباصر بحدوث المرايا او استعداد محل
كاشتراط استعداد البدن في قبوله لاتا النفس وذلك لان حلول الشيء في الشيء
مشروطا باستعداد محل ولا بوجود مقابله ولا ينبغي مصادفة لها عنه فلا يبطل
بعدم استعداد المحل والمقابلة ولا بوجود المضاد هذا من جهة القابل واما من جهة
الفاعل فقال وليس مبدء المدبرات اي العقل المفارق بمتغير اي ليلزم منه تغير الانوار
المدبرة واما ان العقل المفارق ليس بمتغير فلاستلزام تغيره تغير نور الانوار تعالى عنه
فلا تكون هي اي المدبرات كمتعلقاتها وفي بعض النسخ كمتعلقات حصلت من احوال
المدبر وحده كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة الحاصلة في الابدان
الانسانية من احوال مدبراتها الباطلة ببطلان تلك الاحوال المبطلة العلاقة
او مع غيره اي غير المدبر كمتعلقات حصلت من احوال المدبر مع غيره كالصفات الت
اي كالصور الحاصلة في المرايا فانها اي فان حدوثها وحصولها من العقل المفارق
مشروطة وفي بعض النسخ مشترطة لتشبيه المحل الباصر ولهذا تبطل تلك الصور ببطلان صقالة المرايا
او الباصر فان نسبتها الى تلك الصور كنسبة المحل الى النقوش التي فيه اذ نسبة ما عدا
نفسي فاعله لتلك الصور التي تتعلق بالمفارق مما يتوقف عليه تلك الصور الى تلك الصور
والى ما لها من الخواص كنسبة المحل الى الحال او من غيره كك تلك الصور تتغير وتبطل بتغير

المحل او ببطلانه سواء كانت النقوش حاصلة من المحل او من غيره كك تلك الصور تبطل بتغير ما
هو كالمحل لها اي المراة والحس الباصر اليه انما تقول وليس غير النفس الفاعلية اي ما توقف
عليها تلك الصور الى مالها اي لتلك الصور من الاثار والخواص كالمحل للنقوش وفي بعض النسخ للنقوش
كانت اي النقوش منه اي من المحل او من غيره واما قال كالمحل لما عرفت ان البصر ليس محلا لتلك الصور
ولا المراة فاذا بطل الحال المبرئي اي حال المدبر الذي حصل منه المتعلقات بطلت اي المتعلقات وانما
لم تكن نسبة المدبرات الى مبدئها النيابة واستمرار كنسبة المتعلقات الى مبدئها التغيرة وعدم استمرار
فلا يقتضي بطلان الانوار كما يقتضي بطلان المتعلقات بل يجب دوام الانوار بدوام موجبها وهو الدائم
من قوله فالنور المجرد موجبه دائم فيدوم ولو كانت الانوار المدبرة قابلة للعدم لكان اعدامها
الظلمانية لانها التي تضادها وتنافيها ولو كان كذلك في حالة مقارنته علاقة البدن كان اولى الانوار
المدبرة اولى بالعدم لا بعد المفارقة واذا تخلص النور المجرد عن الظلمات فتبقى ببقاء النور القاهر
الذي هو علته وموت البرزخ انما هو لبطلان مزاجه الذي كان به صلاحيته لقبول تصرف النور
المدبر بهذا تقرير البرهان مع رعاية نظم الكتاب واما بعد شرعه على القانون الطبيعي فبيانه انه لو بطلت
النفس بعد البدن لبان بطلانها اما لذاتها او لحصول ما للعدم مدخل في بقائها كالاضداد
او لبطلان ما للوجود مدخل في وجودها كالشروط والكل باطل لما تقدم وكذا ابطلان امر
ويمكن تقرير برهان على هذا المطلوب بوجه اختصاري ينحل في هذه مقدمات وكانا اشرنا
اليه فيما تقدم وهو ان النفس الناطقة قد ثبت انها غير منطبعة في الجسم بل هي ذات ما له الة
له فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحيته ان يكون الة لها فلا ينضر جوهرها
كما لا ينضر ذات الشمس عن خروج المراة بالتصدي عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ولا ذات
النجار عن خروج المنشار عن صلاحية كونه الة بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها وكما

بالذات
كما انه ممتنع العدم لما عرفت فكذا ممتنع عدم النفس وهو المطلوب **فصل** في بيان خلاص الانوار
الطاهرة الى عالم النور دون الغفلة والتذاذها بالذات العقلية التي هي فوق اللذات
الجسمية وصيرورة العقول مظاهر لها بعد المفارقة كالبدن مظهرها قبل المفارقة
وبالجملة كالمرايا الصور هما عتقا الانوار المدبرة اذا لم يقهرها شواغل البرزخ اي من انواع
الغضب والشهوات الجسمانية واصناف التوهم والتخيلات الجسمانية لاشتغالها بالعلوم
الحقيقية والكتابة للفضائل الخلقية ومواظبتها على الرياضات النفسية يكون شوقها
الى العالم النور القدسي اكثر منه الى الغواسق لزوال المانع بالتخلية عن الجهل
والرذائل ووجود المقتضي بالتحلية بالعلم والفضائل مع انس النور لطبعه مختار ولا
سنخه وكلما ازداد نوله وضوءا اي بازدياد الفضائل ازداد عشقا ومحبة الى
النور القاهر وازداد غنى وقربا اي عقليا من نور الانوار ولو كانت الانوار التصرفية
متناهية قوة التأثير مما يحجبها جذب شواغل البرزخ عن الافق النوري لا نجذب الشواغل
متناهي قوة التأثير لكن يحجبها الجذب بقواها متناهية التأثير والانوار الاسفهبدية اذا
قهرت الجوامع الغاسقة وقوي عشقها وشوقها الى عالم النور واستضاءت بالانوار القاهرة
وحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض فان انفسدت صياصيها الانجذب اي التناسخ
الصياصي لخرابها من ابدان الحيوانات المنكسة لكمال قوتها وشدة انجذابها
الى ينابيع النور اي العقل والنور المتقوي بالاشراق العظيمة اي الفائضة عليها من
القواهر كنفوس الكاملين العاشق لسنخه اي لاصله وهو عالم النور ينجذب الى ينبوع
الحيوة اي الى عالم العقل والنور اي المتقوي بما ذكرنا لا ينجذب الى مثل هذه الصياصي
اي المنكسة الصامتة لانه انما انجذابها اليها كان للضعف وقد تقوى ولا يكون له

لنزوع اليها لانه قهر الظلمات لانه قهر الظلمة لا يكون له نزوع اليها فيتخلص اي بعد فساد البدن
الى عالم النور المحض ويصير قدسيا اي طاهرا من الجهل والخيالات والعلائق الجسمانية والعوائق
الجسمانية بقدس اي بطهارة وفي بعض النسخ بقدس نور الانوار والقواهر القدسيين ولما
كان من المبادي ما يتصور القرب بالمكان لتنزهها عنه وعما يتعلق بالاجسام بل اي كذو
القرب منها بالصفات اي العقلية للمبادي التجردية كان اكثر الناس تجردا عن الظلمات
اي عن علائق الجسم اقرب منها اي من المبادي في الشوق اي الى العالم العلوي وفي الصقع
الالهي باجتناب الرذائل واكتساب الفضائل لما مثل الذوات الدراكة للنور الانوار
اي الى الانجذاب اليه فالاتم شوقا اتم انجذابا وارتفاعا الى النور الاعلى وفي نسخة
الى العالم النور الاعلى والمعنى واحد ولما علمت ان اللذة وصول الملائم الشيء وادراكه
اي وادراك الشيء لوصول ذلك اي الملائم والا لمراد بالحصول ما هو خير
ملائم للشيء من حيث هو كذا وقد عرفت فايدة هذه القيود فلا حاجة الى الاعادة وجميع
اي لادراكات اي الحاصلة للحيوان والانسان من النور المجرد ولا شيء ادرك منه
لانه نفس الادراك لما عرفت ان ادراكه لا يزيد على ذاته فلا شيء اعظم والذ
كمالا وملائمة له لان اللذة تقدر الادراك فكلما كان الادراك اكمل والمدرك اجل
كانت اللذة اعظم والبهجة اتم سيما وقد عرفت ان اللذات في الظلمات الانوار المجردة
اي في الانواع الجسمية التي هي بابل صنام الانوار وطلسماتها منها اي من الانوار
المجردة ترشحت وهي اي الظلمات ظلالها اي ظلال الانوار المجردة واذا كانت ظلالها
فكلها فيها من الكمالات يكون والظل الملائم لها اي للانوار المجردة المدبرة هيئات ظلمانية
وظلال لها سقة اي مظلمة تحققها من صحبة البرازخ المظلمة التي هي الابدان

وشوقها الى شروق الانوار المذكورة الا ان لى الى ان يلحقها من محبة المزاج وهى الحجب التى تمنع الانوار
من مشاهدة عالم الانوار والاشراق بها ولهذا قال والانوار الا محجبه ما دامت معها
علاقة الصيصية والشواغل البرزخية الكثيرة والغواسق بالكثرة لان النور لا يخلو من شواغل
البرزخ الا انها لا تمنع اذا قلت بل اذا كثرت لا بلين بها لانها اى بفضايلها العقلية النورية
ولا يشعر بها ما بها اى بقاياها التى هى رذايلها الحسية الظلمانية كمريد السكر اذا وصل
اليه مشتهاه او اشتهاه اى محبة عاهته وهو منخلط فى سكره غير ملتمس ما اصابه
الحيا الذى سلط بينه وبين ما اصابه وهو السكر ومن لم يلتفت الى لذات القواهر النورية
للشواغل الكثيرة وانكر اللذة الحقة اى العقلية المحضة كالعنين اذا انكر لذة الوقاع اى مع وجودها
فى الاغنياء وكما ان لكل من الحواس لذة والما اليه بحاسة اخرى كلذة الباصرة بالاضواء والالوان
المشرقة والسامعة بالنغمات اللذيذة والذائقة بالطعوم الطيبة ولذة الوهم بالرجاء والامل
والمها باضدادها وكذا باقى الحواس على حسب ادراكاتها وكذا ما للشهوة والغضب اى من
اذ لا يخفى ان لذاتهما ايضا لذته وكذا المها الالمه ولان للنفس بحسب القوة العاقلة لذة
وكمالا وكمالها من جهة علاقة المادة ولذته وكمالا وكمالها من جهة اخرى يحصل لها الخبرة
الاستعداد بسبب البدن ولا انفصل عن قواه وبالجملة ان يستفيد من المبادى بحسب الطاقة
البشرية حتى يتجرد عن المادة من جميع الوجوه منتقشة بهيئة الوجود وهو المراد بقوله
وكمال النور الاسفهبد اعطاء قوة فى قهره ومحبة مقهما فان القهر للنور على ما تحته
فى نسخة اى حاصله وطبيعته وكذا المحبة اى محبة النور لما فوقه فى نسخة وان كان
فينبغى ان يتسلط اى النور الاسفهبد قهره اى القوة الغضبية على الصيصية الظلمانية
اى على قواها الجسمانية بحيث يطيعه قهره لها ومحبته اى القوة الشوقية وعشقه الى عالم النور

حتى تكون قدرا على القوتين مقهما او يكون ممن كتب عليه السعادة وان كان كتب عليه الشقاوة
فيقع محبته وعشقه على الغواسق اى البرزخية الظلمانية فيقهره الظلمات اى البدنية
والقوى الحسية والخيالية ويبعد به للعشق عن عالم النور مطمئنا بعالم الغرور واعلم ان
الشيخ لما فرغ من الثناء وكان ليس يتبين الارشاد عن هذا العالم وعلايقه الا ان يكون الكل الصلاة مع
عالم النور لانها العالم الفضالة شوق الا ما اشاء النص عما هنا ولا يتم السعادة مع العلم
الا باصلاح الجزء العملى وهو الخلق ولما كان لكل اراد المصنف ان يشير الى الخلق الذى يبعد
عن هذا العالم ويقربه مما هناك فاشار الى مكارم الاخلاق اشارة خفية ولبيان اشتمال
كلام المصنف عليها نقول الخلق ملكة نفسانية تقتضى بسهولة صدور الفعل منها من غير
احتياج الى تفكر وروية ولانه قد تقرر فى علم النفس ان لها ثلاث قوى متباينة وباعتبارها
تصير مبدأ لصدور افعال وآثار مختلفة منها بمشاركة الارادة احديها القوة الناطقة
المسماة بالملكية لنفس الملكية وهى مبدأ الفكر والتميز وشوق النظر فى حقايق الامور وثانيها
القوة الشهوانية المسماة بالنفس البهيمية وهى مبدأ الشهوة وطلب الغذاء والشوق الى اللذاذ
بالمطاعم والمشارب وثالثها القوة الغضبية المسماة بالنفس السبعية وهى مبدأ الغضب
والتهور والاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع بفضايل النفس يكون
بحسب اعداد هذه القوى فان حركة النفس الناطقة ان كانت باعتدال حصلت
لها فضيلة الحكمة التى هى الوسط بين طرف الافراط المسمى بالسفه والجربزة
وهو استعمال القوة الفكرية فيما لا يجب او فيما هو ازيد من الواجب وبين طرف
التفريط المسمى بالبله وهو تعطيل هذه القوة بالارادة الا بالخلقة وهذه الحكمة
وهى توسط القوة العملية فيما بين الجربزة والبله وهى المتوسطة بين البلاهة

والجربزة غير الحكمة التى هى توسط القوة العملية فيما بين اقسام الحقايق فى النفس فانها
كمال لها انت اكثرها فاجود كيف وقد قيل لصاحب الشرع عليه السلام رب زدنى علما
وان كانت حركة النفس البهيمية باعتدال وهو ان تطاوع العاقلة بما يعطيها حصلت فضيلة
العفة التى هى الوسط بين طرف الافراط المسمى بالشره وهو وقوعها الى اللذة ازيد
مما هو الواجب وبين طرف التفريط المسمى بالجمود وهو سكون حركة النفس عن طلب اللذات
الضرورية التى خص الشرع والعقل الاقدام عليها من جهة الايثار لا من جهة نقصان
الخلقة وان كانت حركة النفس السبعية باعتدال وهو انقياد للعاقلة ولا تحاففها
فى هواها حصلت الشجاعة التى هى الوسط بين طرف الافراط المسمى بالتهور وهو
الاقدام على ما لا يكون الاقدام عليه جميلا وبين طرف التفريط المسمى بالجبن وهو الحذر
ما لا يكون الحذر منه محمودا وهذه الفضايل الثلث اذا حصلت وامتزجت حصلت
من تركيبها حالة متشابهة هى كمال الفضايل وتسمى بالعدالة وهى الوسط بين الظلم
وهو تحصيل اسباب المعاش من الوجوه الذميمة وبين الانظلام وهو تمكين
طالب اسباب المعاش من الغصب والنهب والانقياد فى اخذها منه بالمذلة لا باستحقاق
واذا عرفت ذلك فاعلم ان قوله وانما يقع محبته الى عالم النور كما ينبغى اذا عرفت ذاته
وعالم النور وترتيب الوجود اى من نور الانوار والانوار القاهرة والنفوس المدبرة
الفلكية والانسانية والاجرام الفلكية والعنصرية ومركباتها والمعاد ونحوها اى
ونحو المذكورات والحاصل انه انما يقع محبته الى عالم النور اذا انتقش بالوجود كله
وتمثل ذاته فى اعيان الوجود من المبدأ الى المعاد تمثلا مع ملكة مقتضية متمكنة من ونحوها
على حسب الطاقة البشرية اشارة الى الحكمة النظرية لانها معرفة الموجودات على ما هى عليه

الامكان ولما كان تدبير الصيصية والعناية بها التى هى ضرورية لتحفظ التركيب البدنى مدة يحصل
فيها كمال النفس انما قال ايضا لكون تدبير النفس ضروريا ايضا وقوله فاجود الاخلاق
الاعتدال اى المتوسط فى الامور الشهوانية اشارة الى العفة وهى مطاوعة النفس البهيمية للناطقة
حتى يكون تصرفاتها بحسب الرأى بحيث يظهر اثر الحرية وقوله والغضبية اشارة الى الشجاعة
وهى انقياد النفس السبعية للناطقة حتى لا يضطرب فى الامور الهائلة ويقدم بحسب الرأى ليكون فعلها
جميلا وصبرها محمودا وقوله وفى صرف الفكر اى والاعتدال فى صرف الفكر فى المهمات البدنية اى الى ما لا بد
منها دون غيرها هو الزائد اشارة الى الحكمة وهى توسط القوة العملية فيما بين الجربزة والبله
الى العدالة وهى اتفاق هذه القوى بعضها مع بعض وانقيادها للمميزة حتى يظهر فيها ان
لا تصادق ولا انتصار وذلك لانها اذا لم تطلب ازيد من المهم لا تظلم واذا صرفت الفكر فى
المهم لا تنظلم واذا لم تظلم يثبت العدالة وظهر مما قررنا اشتمال كلام المصنف على مكارم الاخلاق
كما ذكرنا والخلاص لمن لم يكن اكثر همه اللذات واكثر فكره فى عالم النور لتوقف الخلاص من الارتباط
على كون اكثر همه الاخرة واكثر فكره الى عالم النور لانه اذا كان كذلك ولع على غلبة شوق الخروج
وعشقها العالم النور عليه لم يتوقف والنفس بعد المفارقة حين همها وفكرها واذا تحلى النور الاسفهبد
بالاطلاع على الحقايق اى حقايق الموجودات والمعنى انه اذا تحلى النفس الناطقة بفضيلة الحكمة النظرية
التى هى الاطلاع على حقايق الموجودات وعشق ينبوع النور والحياة اى بعالم العقل وعالم
المجردات من نور الانوار والانوار القاهرة والمدبرة وتطهر من رجس البرازخ اى تخلى من الرذايل
الطبيعية التى هى رذايل كما تحلى بالفضائل فاذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن
تخلص من الصيصية اى البدنية بالكلية وفى اكثر النسخ من صيصيته وفى نسخة من حجابه والكل
متقارب والاول اولى لانه اعم وتخلو انعكست اشراقاتها الانتناهى من نور الانوار عليه وعظمه

ومع الواسطة على ما سبق الاشارة اليه ومن الجواهر لم كذا اي ينعكس عليه منها اشراقات منها من غير واسطة ومع الواسطة ومن الاسفهبذية اي وما ينعكس عليه اي من الانوار المدبرة
الاسفهبذية الفاضلة اي الطاهرة الغير المتناهية في الاثال من كل واحد نور شروقا مرة بعد اخرى
من كل واحد مرارا لا تتناهى فيلتذ لذة لا تتناهى و كما لا حوالى من الانوار المدبرة الفاضلة المفارقة
يلتذ بالنور الفائق اي من النفوس الكاملة ويلتذ به النور الفائق ويفيض منه على غيره ومن غيره عليه انوار
لا تتناهى وهي اشراقات دوائر عقلية نورية وانما شبهها بالدوائر لكون الاشراقات
احاطية شبيهة بالدوائر الفلكية المحيطة بعضها ببعض بربية وفيها اشراق جلال نور الانوار
ومشاهدته لكونه اعظم احاطة واتم نورية كما يرى اشراق جمال نور الشمس في سموات الكواكب
وكما ان مدرك النور المجرد اي وكما ان تروي مدرك النور المجرد للنفس مدرك المجرد لا يكون الا مجردا
الا انه اراد ان يذكر لفظ المدرك لقرينة الادراك والمدرك وادراكه ومدركه للبقاء
لا تلتذ الظلمانيات اي الجسمانيات او القوى الجسمانية وان كانت مدركة ولها ادراك الانوار
لكن المدرك من الانوار افضل من المدرك من القوى لكونه الاجسام وما يتعلق وكذا ادراك الانوار
من ادراك القوى اما الاول ادراك النور اقوى لانه يدرك ظاهر الشيء وباطنه فان الباطن
عنده كالظاهر والثاني لدوامه لعدم فساده والثالث ان لمدركه مدار لا يتناهى واخلص لا لذة
لان تخلص الاشياء من الزوائد ومدركها مجرد واصح لانه يدرك الشيء على ما هو عليه فلا تكذب
انه ولو لا عليه الوهم ونحوه لما حصلت العقائد الفاسدة بخلاف ادراك القوى الجسمية
الجميع لا انها لا تدرك باطن الشيء ولا تدوم لفسادها بفساد البدن ولا تدرك غير المتناهي
ولا الشيء خالصا من الزوائد بل مع شوب كادراك اللون مع طول وعرض وقدر ووضع
لا يخلو ولا امتناع ان يدرك كما الحس اللاحك والعالم ما هو عليه بل على خلاف قيد الصيغ

بكرا

كبيرا وغيره من اغلاط الحس التي حصرناها ولولا ان العقل يتم حيف المحسوسات من باطلها لما حصل من الحس يقين قط بل العقل هو الحاكم في مدركات الحواس وكلما كان الادراك اتم كان
اللذة اعظم كلذة النظر الى وجه الجميل على قرب وفي موضع كثير الضوء بخلاف ما لو كان
على بعد وفي موضع قليل الضوء وكذا اذا كان المدرك اشد ملائمة كان اللذة الى الاوجه الاحسن
اكثر لامحة من ادراك ما هو اقل حسنا وحيث الامر كذا فكما انه لا تقاس تلك اللذة الروحانيات
لا لذة الجسمانيات لما بينهما من المفاضلة كذلك لا تقاس اللذة الحاصلة من ادراك
النور المجرد الى اللذة الحاصلة من ادراك الحس للجسمانيات اذ التفاوت بينهما على نسبة
التفاوت بين المدركين والمدركين وبينهما بون بعيد لا يمكن ان تتناسب بينهما
ولان ندرك ونحن في عالم الغربة ولذلك لا نقاس اللذة العقلية الى اللذة الحسية
ولا ندرك العقلية في هذا العالم واليه الاشارة بقوله فلذته اي المدرك للنور المجرد للبقاء
لا لذتها اي لذة الظلمانيات يعني اللذة الحسية البهيمية ومنه علم ان الله ليس على
ما ظن العامة من ان لا لذة الا في الحسية ولم يعلموا ان لذة الملائكة بجلال الله
وشهود جلاله اتم وافضل واعظم واكمل من لذات البهائم باكلها ومشاربها
ومطاعمها ومناكحها ولا يحاط بها اي بلذة النور في هذا العالم لكوننا محجوبين
عنها بسبب المواد وعلائقها كيف يقاس اللذات الروحانية الى اللذات
الجسمانية وكيف اي والحال ان كل لذة برزخية اي جسمانية ايضا انما حصلت بامر نوري
وشيء على البرزخ لما سبق من ان جميع اللذات من النور وان اللذات الجسمانية يقتضيها
النوع ويرتبها على اشخاص ذلك الطلسم حتى ان لذة الوقاع ايضا تنبع من اللذات
الحقة اي النورية الروحانية فان الذي يقع لا يشتهي اتيان الميت لخلوه من النور

المدرك واتيان العضو بل لا يشتهي الا برزخا وجمالا فيه شوب نوري اذ لا يكفي الجمال فيه بل لا بد
من النور ولذلك لا يشتهي اتيان الاصنام وان كانت في غاية الجمال لخلوها عن النور ولا
اتيان الممسوخ السيء لعدم قبوله اما النفس من الاشراق والنور لقبول النبات وتتم لذته بالحركة
هي احد عشاق النور ومعلول لا تم ولهذا كلما كان الحركات الذوي والحركة التي هي احد معلول الا تم
لنور وعشاقه ولهذا لا يلتذ لو لم يتحرك وكلما كانت اقوى كان الذوق وتحرك قويا
محبة وقهر حتى يريد الذكر على ان يقهر الانثى فوقع اي بسبب الازدواج وتحركت
القوى نحو عالم النور محبة مع قهرها على الذكر ومحبة مع الذل على الانثى تحت على
نسبة ما في العلة والمعلول على ما سبق وكل اي من الذكر والانثى يريد ان يتحد بصاحبه
بحيث يرتفع الحجاب البرزخي اي الحاجب بينهما وينعدم بالكلية كما هو الحال في عالم الانوار
المجردة العقلية وانما ذلك لارادة رفع الحجاب طلب النور الاسفهبذي لذات عالم
النور الذي لا حجاب فيه فكان النور الاسفهبذي الذي لكل منهما يطلب الوصول الى النور
الاسفهبذي الذي للاخر بلا حجاب لما بين التزيد البرزخ المفارقات بل ذلك عالم النور
والاتحاد الذي بين الانوار المجردة انما هو الاتحاد العقلي لا الجرمي كما قال الا ان
المجردات وان تعددت وتكثرت فانها لا تتمايز الاشخاص الجسمانية وذلك لانها تتحد من
ان تصير شيئا واحدا بالامتزاج والتفاسد وتفترق من غير تباين لانها واحدة ذات كثرة
في جهات بسيطة وكما ان النور الاسفهبذي لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهره
فتوهم انها فيها وان لم تكن فيها التجرده عن المواد كما عرفت فالانوار المدبرة اذا فارقت
الا بدان الكاملة بالعلم والعمل واليه الاشارة بقوله من شره اي اذا فارقت الابدان
وهي على حالة محمودة من شره ففيها من الانوار القاهرة العالية ونور الانوار وكثرة علائقها

المشفقة

العنصرية معها اي مع الانوار يتوهم انها هي اي يتوهم ان الانوار القاهرة بقبض
الانوار القاهرة العالية مظاهر للمدبرات اي بعد مفارقتها الابدان كما كانت
الابدان مظاهر لها اي للمدبرات قبل المفارقة بحيث ما يزداد المحبة المشوب بالغلبة
كما في الملوك والحكام اذ زاد الانس في اللذة فيهما او كذا بما فوق الحيوانات اي انه
زاد بازدياد المحبة والغلبة هذا اي ازدياد اللذة بحسب ازدياد المحبة المشوبة
بالقهر هنا اي في هذا العالم مع نقص المحبة والقهر فيه لكثرة الحجب فما قولك
في عالم المحبة الخالصة التامة والقهر التام الخالص الذي في عالم المحبة والقهر
كله نور وبصيص وحيوة اذ لا ظلمة فيه اصلا فيكون الانس واللذة في ذلك العالم اعظم
لكون المحبة والقهر فيه اتم ولا تظنن ان الانوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئا
واحدا فان الشيئين لا يصيران واحدا لانه ان بقي كلاهما فلا اتحاد وان بقي احدهما
وانعدم الاخر فلا اتحاد ولا في الاجسام اي في المجردات اتصال وامتزاج في
ليصير الاجسام بين المجردات بالاتصال والامتزاج شيئا واحدا كما للاجسام والالفاظ الواقعة
في كلام الانبياء والاولياء والحكماء الدالة بظاهرها على الاتحاد والحلول فالمراد
منها شدة القرب لاستحالة الاتحاد على المجردات لما ذكرنا وكذا الحلول لانه يكون
للاعراض المفتقرة الى المحل لا في الجواهر القائمة بذواتها ولشدة القرب يتوهم
الحلول فحكم ثم اذا ظهر بطلانه استغفر الله كما نقل عن ابي يزيد وابي الحسين
والمسيح ابن مريم وامثالهم والمجردات اي النفوس المفارقة عن الابدان
لا تتعدم اي بعد المفارقة لان امهاتها علتها دائما وعللها كما عرفت دائمة وان كانت
ليست شيئا واحدا فهي متمايزة امتيازا عقليا لتعدد شعورها بذواتها وشعورها بانوارها

واشرافاتها وتخصص وفي بعض النسخ وتخصص مبني على تصرفات الصيصا صح والحاصل ان
الانوار المفارقة تمتاز بالهيئة المكتسبة من التعلق بالابدان واحوالها ولاختلاف موادها
وازمنة حدوثها وغير ذلك تختلف هياتها فلا تشترك اثنان في الهيئة من جميع الوجوه
بل تفترقان فيها وتميز احدهما عن الاخر بل اثار الحركات الاستعدادية لا تستعدم بل تبقى بهيئة
بعد المفارقة بحيث تصير مظهرا للانوار التامة اي القواهر العقلية كما صارت المرايا مظاهر
المثل اي الروحانية المعلقة لانها محال ظهورها للمثل وكما كانت الابدان قبل المفارقة مظاهر لها
فيقع على المدبرات سلطان الانوار القاهرة ولكون قهرها مشوبا بالمحبة فيقع اي المدبرات
في لذة وعشق وقهر ومشاهدة لا يقاس بذلك لذة ما وقهر العالم الاعلى غير مفسد اي كقهر
العالم الادنى على ما شاهدت من قهر الاضداد بعضها بعضا وافسادها اذ الطبيعة القابلة
للعدم مستغنية هناك لما عرفت ولانه لا تضاد هناك اذ ليس ثمة الا الذوات النورية التي
هي كلها نفس الوجود والادراك تعالى موجده وتقدس مبدعه بل اي قهر العالم غير مفسد
بل قهره يكمل اللذة اي للانوار المجردة لكونه قهرا مشوبا بالمحبة والمدبرات الطاهرة اي
باجتناب الرذائل واكتساب الفضائل الشبيهة بالقواهر اي في الطهارة ونحوها مقدسة بقدس
الله اي مطهرة بطهر الله طوبى لهم وحسن مآب **فصل** في بيان احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة
وهي لا تخلو عن اقسام خمسة لان النور الاسفهبد اما ان يكون كاملا في الحكمتين العلمية والعملية
او متوسطة فيهما او كاملا في الحكمة العلمية دون العملية او العملية دون العلمية او
ناقصا والاول هو الكامل في السعادة السابقين المقربين والثاني والثالث والرابع المتوسطين
في السعادة والاربعة من اصحاب اليمين والخامس هو الكامل في الشقاوة المنغمسين في الهاوية وما ادريك
ماهيه ولانه لما ذكر حكم القسم الاول في الفصل الثاني حيث قال واذا انجلى النور
الاسفهبدي بالاطلاع على الحقائق وتطهر عن رجس البرازخ يعني اذا تزين بالعلم والعمل
تخلص عن الصيصية بالكلية الى عالم النور المحض لم احتاج اشار الى الحكم الثاني والثالث

نقول

فقوله والسعداء من المتوسطين في العلم والعمل وهو احتراز عن الكاملين فيهما لا
حكمهما ولا يحتمل ان يكون المراد من المتوسطين المتوسطين في السعادة وعلى هذا يكون
الاقسام ثلثة الكامل في السعادة والمتوسط والناقص فيها اذ لو كانت كذلك لم
يذكر الزهاد من المتنزهين لانهم من المتوسطين في السعادة والمتوسط والناقص فيها
اذ لو كان المراد كذلك لم وانما قال بحرف العطف ليكون كانه قال السعداء من الكاملين
في العلم والعمل او في العلم حكمهم ما سبق والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتنزهين
اي من الكاملين في العملية دون العلمية حالهم انهم بعد المفارقة البدنية قد يتخلصون الى عالم المثل
المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية اي الاجرام الفلكية لكن يختلف مظاهرها بحسب اختلاف
هيئات نفوسهم فانه كلما كانت النفس اشرف كان مظهرها اصفى واعلى وان كانت اخس فاكثف
وادنى ولها اي للمتوسطين والمتنزهين يعني لنفوسهم ايجاد المثل اي الروحانية المعلقة
لا في المحل والقدرة على ذلك من الاشربة اللطيفة واللذات الشريفة ونحوها على ما تشتهي
اي تحضرها على الوجه الذي تشتهي وتلك الصور اتم مما عندنا اي من صور هذا العالم وان
مظاهر هذه اي هذه الصور التي عندنا وحواملها ناقصة لانها هي مادة المركبات الكونية والعناصر
المتحركة المتبدلة دائما من حالة الى حالة تخلع صورة وتلبس اخرى وهي اي مظاهر تلك الصور
كاملة لانها الاجرام الفلكية التي لا تتكون ولا تفسد وتخلد ونعيمها اي في تلك البرازخ
اما ابدا على ما اشعر بلفظ الخلود وهو مع قليلة وهو قوله لبقاء علاقتهم مع البرازخ
والظلمة وعدم فساد البرازخ العلوية واما زمانا طويلا كما هو قول اهل الله والاول
مذهب الاوائل الذاهبين الى ان الكاملين في العمل دون العلم يخلدون في بعض الافلاك
اذ لم يكن لها استعداد الخلاص الى عالم النور ولا الترقي الى الافلاك الاعلى مما يتعلق به اولا

الكاملين في العلم دون العمل لا تخلد فيه بل ترتقي من الادنى الى الاعلى الى ان يصل المحدد ثم تتخلص الى
عالم النور ان كان لها استعداد التخلص اليه والثاني مذهب افلاطون الالهي وهو انهم لا يخلدون
في الاجرام السماوية التي دون المحدد بل تنتقل من بعض الى بعض فان النفوس التي مظاهرها الفلك
الادنى الذي للقمر تمكث فيه زمانا قصيرا او طويلا اختيارا ولا بعض الهيئات ثم ترتقي الى الفلك
عطارد وتقوم فيه زمانا كذلك ولا يزال ترتقي من فلك ادنى الى اعلى على الترتيب مقيمة
في كل فلك بحسب هيئاتها المحمودة والمذمومة زمانا طويلا او قصيرا حتى تصل الى المحدد
فان كان لها استعداد الارتقاء الى عالم العقل المحض ترقت اليه ولا تخلد في المحدد
وذهب بعضهم الى انه لا بد من المرور الى الافلاك والخلاص منها الى عالم النور
المحض واليه ميل صاحب اخوان الصفا والحق ان النفوس المرتقية الى الاعلى اذا
مكثت في الفلك المكث اللائق بها تنتقل علاقتها من هذا العالم الى عالم المثل النوري
وترتقي مرتبة مرتبة حتى تصل الى الفلك الاعلى من عالم المثال ثم منه تنتقل الى عالم
النور المحض لانه القريب منه مع ان اكثر النفوس المستعدة للوصول الى عالم العقل
ترتقي في عالم الحس والمثال على الترتيب من مرتبة الى مرتبة اعلى منها حتى تصل
الى عالم العقل فتريد فيه ابدا من غير تغير لان هذه العوالم منازل ومراحل
الى الله تعالى ويستحيل الوصول اليه دون قطع الجميع والى عالم النور دون قطع
المثال لا سبيل الى الوصول الى المقصد وبلوغ نهاية المنازل الا بقطعها كما هو سنة
الله في الارض والسماء ولن تجد لسنة الله تحويلا وقد علمت مما ذكر الحكم
القسم الرابع وهو الكامل في العلم دون العمل وانما لم يصرح بحكمه لكونه قريبا
من حكم الثاني والثالث بل هو لو فرض الخلود بالزمان الطويل وقال في التلويحات

والنفوس الخ

والنفس العاملة الناقصة تجد لها الى الملا الاعلى والمشتاق الى اسفل السافلين فيعذب زمانا
طويلا وتماثل ... واما القسم الخامس فهو الناقص في العلم والعمل واما الاشقياء واما
اصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم جثيا اي على ركبهم بالارض على الركبتين واصبحوا
في ديارهم جاثمين اي متكبين على الارض لصدورهم وكلاهما عبارة عن الخلق الى
الارض اعني الميل الى الجسمانيات والمحبة لها سواء كان النقل اي التناسخ حقا او باطلا لان
الحجج على طرفي النقيض فيه اي في النقل يعني حجج اثبات التناسخ وابطاله ضعيفة اذا تخلصوا
عن الصياصي البرزخية اي عن الابدان الحيوانية ان كان النقل حقا او عن الابدان الانسانية
ان كان باطلا تكون لها ظلال من الصور المعلقة على اخلاقهم اي ظلال ما اليه هي صور
جانبية معلقة لا في محل على حسب هيئاتها المناسبة لها انما الكاملين لتخلصهم عن
الصياصي الى عالم النور ولا ما للمتوسطين لتعلقهم بالافلاك مظاهر نفوسهم وما فيهم من الهيئات
بل بالجرم التعلق بالصور المثالية اللائقة بها والصور المعلقة ليست مثل افلاطون فان مثل
افلاطون نورية ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة ثابتة في عالم الاشباح
المجردة الظلمانية تتعذب بها الاشقياء وهي صورة تتشبه بمكر وجه نال النفس بمشاهدتها
ومنها مستنيرة على ما قال وشيرة السعداء يتنعمون بها وهي صورة حسنة بهية على ما يليق
اي على الوجه الذي يلتذ ونبه منه انهم على ان بعض من كان من اهل الله ان الملكوت وجوه
مما تشتهون ولا انقياس ... تنتج منها النفوس كالعقارب والشياطين ثم كيف
يكون الصور المعلقة المثل الافلاطونية مع ان افلاطون وسقراط وفيثاغورس
وانباذقلس وغيرهم من الاقدمين كانوا يقولون بالمثل النورية العقلية الافلاطونية
كما يقولون بالمثل الخيالية لا في محل المستنيرة والمظلمة ومذهبون الى انها امور

بحيث مفارقة المواد ثابتة في الفكر والتخيل المنفصل يعني انها مظاهر لهذه المثل الموجودة
في الاعيان لا في محل وذلك ان العالم عالمان عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية والى
عالم العقول وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية وهي عالم الافلاك والعناصر
والى الصور الشبحية وهي عالم المثال وللكائنات الصياصي المعلقة ليس في المرايا
وغيرها اي من القوى الخيالية والاجسام الصقيلة كالماء والهواء ونحوها
وليس لها محل اي من هذه العالم ولا يجب ادراكها بالحواس الظاهرة من غير انتقال
الى مظاهرها فهي جواهر روحانية قائمة بذاتها في العالم المثالي اي البرزخ الذي
الروحاني ولا يمكن ادراكها ان يدركها الحواس الا بمظاهر واذا كان كذلك
فيجوز ان تكون لها مظهر من هذا العالم اي من عالم الحس تظهر فيه كصقالة يحصل
في الهواء وكذا الماء وامثال الارض وربما ينتقل في مظاهرها اي من مظهر الى مظهر
اذ لها قوة الانتقال فيظهر في الهواء مرة وفي الماء اخرى وكذا غير من المظاهر ومنها
اي من هذه الصور المثالية المنتقلة في المظاهر يحصل ضرب من الجن وهو عند المتكلمين
عبارة عن حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة والشياطين
وهو صنف اي نوع من الجن وكذا الغول فرآها كثير من الناس في مظاهرها
وهيئات مختلفة وقد يظهر في بعض البلاد والاراضي اكثر لمناسبة لهم فيها
على ما تحقق لهم عندهم المعتبر بشهادة جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب واليه
الاشارة بقوله وقد شهد اي عنده جمع لا يحصى عددهم من اهل دربند
وهو مدينة شروان وقوم لا يحصون من اهل مدينة تسمى ميانج وهي مدينة اذربيجان
انهم شاهدوا هذه الصور اي المثالية الجنية والشيطانية كثيرا بحيث اكثر الذين

كانوا يرونهم دفعة في مجمع عظيم على وجه ما امكن دفعهم وليس ذلك لامرة ولامرتين بل في كل
وقت يظهرون ولا يتصل اليهم اذى الناس وقد جرب من امور اخرى اي من الرياضات والمجاهدات
وضمائر ذكر اي وجود صياصي وهي اشباح مثالية متدرعة غير ملموسة ليس مظاهرها الحس المشترك
وانما اكد لهذا كيلا يظن انه مما يدرك بالحس المشترك لا بالحس الظاهر اذ لو كان كذلك لما اذعت
بجميع البدن وليس كذلك بل يكاد تدرك بجميع ومقاوم البدن بصاع الناس وبلى في نفسي تجارب صحيحة
اي كونها بافضة وعلى الاعتبارات العملية مبنية تدل على ان العوالم اربعة الاول
انوار قاهرة وهو عالم الانوار المجردة العقلية التي لا تعلق لها بالاجسام وهم
عساكر الحضرة الالهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون وانوار مدبرة هو الثاني وهو
عالم الانوار المدبرة الاسفهبدية الفلكية والانسانية وبرزخان هو الثالث وهو عالم
الحس واحد برزخية الافلاك بما فيهما من الكواكب وثانيهما العناصر بما فيهما من المركبات
وفي بعض النسخ وبرزخيات والاول اصح وان كان لهذا وجه ايضا لانقسام كل برزخ
الى برزخي او لكون البرزخيات بمعنى الجسمانيات او المعنى ثالث العوالم عالم الجسمانيات
والاجسام وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها اي في الظلمانية العذاب للاشقياء
وفي المستنيرة النعيم اللذة للسعداء على ما قال ومستنيرة للسعداء على ما يلذون به ولهذا
لم يكره وهو رابع العوالم وهو عالم المثال والخيال وهو عالم عظيم الفسحة غير
متناهية بحد وحد وعالم الحس في البرزخي بجميع ما فيهما من الكواكب والمركبات من المعادن
والنبات والحيوان والانسان ويزيد عليه باشياء سيجيء ذكرها الاشارة اليه بقوله
العزيز اما العناصر ومركبات عالم المثال فلا نفوس لها ولكن لها انواع من
العقول واما صورها اي افلاك المثال على اختلاف انواعها فلها نفوس ناطقة كانت عالم المثال والحس

هذه النفوس هي التي انقطعت تعلقاتها عن ابدان الحيوانات ان كان النقل حقا او عن ابدان الانسان
ان كان باطلا ثم تعلقت بابدان حيوانات ذلك العالم على حسب ما بقي فيها من الملكات ان كانت مذمومة
وبالابدان البشرية التي في اعلى طبقات الانسان ان كانت متوسطة في الفضيلة ويجوز ان يكون بعض هذه
النفوس الناطقة من غير العقل المختص اي مستقيما بعالم المثال ومن هذه النفوس اي التي كانت لاهل
هذا العالم ثم فارقت وتعلقت بابدان من ذلك العالم والمثل المعلقة وهي الابدان التي تعلقت بها
النفوس للمفارقة والمعلقين منها يحصل الجن والشياطين ونحوهما من الغيلان وما يجري مجرى ذلك
القبيل بان يكون لهما من هذا العالم كالماء والهواء مثلا ليظهرون فيها احيانا بحسب استعداد انها
بالحركات الفلكية فاذن النفوس الظاهرة بالصور المثالية في تلك المظاهر هي الجن
والشياطين وفيها اي وفي الصور المعلقة يعني في عالم المثال العادات الوهمية اي التي
للمتوسطين ومن يحكم لهم من البلدان بما يشتهون واغاسماها وهمية اذ لا كمال فيها ليس
بامر حقيقية وقد تحصل هذه المثل المعلقة حاصلة جديدة وتبطل كما هو المرايا والتخيلات
فانها يحصل بسبب التقابل والتخيل الحيواني ثم يبطل بزوال المقابلة والتخيل الحيواني ثم يبطل
بزوال المقابلة والتخيل او فساد المرايا والخيال وحكم الرائي في النوم حكم صور
المرايا والتخيل في انها حادثة يقتضيها الانوار المجردة بحسب استعداد النائم وما يقتضيه
وصفه وحاله وحالته وهي المظاهر للنفوس النائمة وقد يخلقها اي قد يوجد المثل
المعلقة الانوار المدبرة الفلكية ليصير اي تلك المثل المخلوقة مظاهر لها اي للانوار
المدبرة الفلكية عند الملخص المصطفين اي عند الاخيار وفي بعض النسخ عند المستبصرين
اي خلاصة الاعتبار والافكار اي ليظهروا فيها عندهم فيرونهم فيها وما يخلقها
المدبرات تكون نورية ويصحبها ابرد بحها اي سعة خلق طيب فانه الا يحي هو الواسع

الخلق الطيب وروحانية اي سعة خلق وروحانية لا جسمانية وفي بعض النسخ وقد يخلعها اي قد
يخلع هذه المثل المعلقة من مظاهرها اعني من المرايا والتخيلات بعد حصولها فيها الانوار
المدبرة الفلكية ليصير اي تلك المثل المعلقة المتخلصة مظاهر لها اي للانوار المدبرة الفلكية
عند المستبصرين فيظهرون فيها عندهم كما قلنا وما يخلعها المدبرات اي عن مظاهرها الى اخره
والنكم انه تصحيف لان ما يخلعها المدبرات من مظاهرها ويستحفظها الا يتخذ على ما كانت
فلا يلزم ان تكون نورية ويصحبها ابحة وروحانية بخلاف ما يخلقها المدبرات الحوادث بل
وجوب ان يكون كذلك لان العلة كلما كانت اشرف كان المعلول اشرف ولمن هو شهد هذه المثل
وما انسب اي مشاهدتها الى الحس المشترك اذ لم تتصل اليه من الحواس الظاهرة فدل على
ان المقابلة اي مقابلة المشاهد ليست بشرط للمشاهدة مطلقا والا توقفت عليها
كل مشاهدة وليس كذلك بل انما توقف عليها اي على المقابلة الابصار لان فيها اي في المقابلة
ربما ارتفاع الحجب الذي هو شرط المشاهدة وهذا العالم المذكور نسميه عالم
الاشباح المجردة وهو الذي اشار اليه الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير
عالم الحس لا يتناهى عجائبه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابلسا
وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق الذين
ما فيهما من الخلائق لا يدرون ان الله خلق ادم وذريته وهو يحرو حد والعالم
في دوام حركات افلاكه المثالية وقبول العنصريات ومركباتها اثار حركة الافلاك
واشراقات العوالم العقلية ويحصل في ذلك انواع الصور المعلقة المختلفة الى
غير نهاية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة كل طبقة لا تتناهى اشخاصه
وانتهاء الطبقات والانبياء والاولياء والمتالهون من الحكماء معترفون بهذا العالم

والسالكين فيه مآرب واغراض من اظهار الغرائب وخوارق العادات والمريدون من الكهنة يشاهدونه ويظهرون منه الغرائب اي بعالم الاشباح المجردة تحقق بعث الاجساد على ما ورد في الشرايع الالهية والاشباح الربانية اي وبه تحقق ابعث الاشباح العظيمة الفاضلة المليحة الهائلة القبيحة التي يظهر فيها العلة الاولى والاشباح التي يليق لظهور العقل الاول ونحوه فيها اذ لكل من العقول اشباح كثيرة على صور مختلفة يليق لظهوره فيها وقد يكون الاشباح الربانية مظاهر في هذا العالم اذا ظهرت فيها امكن ادراكها بالبصر كما ادرك موسى بن عمران ع الباري تعالى لما ظهر في الطور وغيره كما هو مذكور في التورية وكما ادرك النبي صلى الله عليه وسلم وللصحابة جبرئيل ع لما ظهر في صورة دحية الكلبي ونحو ان يكون جميع عالم المثال مظاهر لنور الانوار ولغيره من الانوار المجردة يظهر كل منها في صورة معينة في اوقات معينة بحسب استعداد الفاعل والقابل فنور الانوار والعقول والنفوس الفلكية والانسانية المفارقة وغير المفارقة من الكاملين يظهر واحد في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل وفيه تحقق اشباح الربانية والاول اصح لانه اعم وان كان لهذا وجه ايضا وهو ان بهذا العالم تحقق اشباح ربانية جميع من جميع مواعيد النبوة اي وبه تحقق ايضا جميع مواعيد النبوة من تنعم اهل الجنان وتعذيب اهل النيران بجميع انواع اللذات واصناف الالام الجسمانية اذ البدن المثالي الذي يتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فان المدرك فيهما هو النفس الناطقة وقد يحصل من نفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعلقة المستنيرة التي هي مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة اي السماوية لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك ومراتبهم وتخلق

النفس

فان النفس كلما كانت اصفى لقلة تعلقها بالبدن ومرتقى المتقدسين من المتألهين اي الكاملين في الحكمتين النظرية والعملية المتهذبين بالرياضات البدنية اعلى من عالم الملائكة اي السماوية بناء على ان هذه الملائكة التي هي نفوس الافلاك لا يمكن ان يتجرد عنها وعن ابدانها ويمكن تجرد نفوس الكاملين من العلايق البدنية الفلكية فتكون اعلى مرتبة والكثر منقبة منها واعلم ان في العالم المثالي افعالها الظاهرة للحواس وذواتها الخفية عنها الظاهرة للعقول وهي الملائكة السماوية والجن والشياطين فان النفوس المتجسدة اذا فارقت الاجسام متهذبة متقربة وسارت في طبقات الافلاك مسرورة فرحانة فتسمى بالارواح الطيبة والخيرة وهي اجناس الملائكة الحافظون للعالم وان فارقتها غير متهذبة ولا مستبشرة ولم تترق الى الملكوت التي بل تعلقت بالعالم المثالي مترددة في طبقات الجحيم ولها مظاهر في هذا العالم يظهرون بها احيانا تسمى بالارواح الخبيثة والشريرة وهي اجناس الجن والشياطين المفسدون في العالم

فصل في ان الشر في هذا العالم والشقاوة في الاخرة اقل من الخير والسعادة بكثير وانهما بقدر الله الذي هو تفصيل قضائه الاول وان الشر وكذا الشقاوة مرضي به من حيث هو شر بل من حيث هو لازم خيرات كثيرة لا يمكن انفكاكها عنه لكونه من اللوازم التي ليست بجعل جاعل وقدرة والشقاوة والشر انما لزما من عالم الظلمات اي من عالم الحس والمثال المظلم من الحركات اي حركات العاليين والظلمة والحركة لزمتا اي في عالم الظلمات من جهة الفقر في الانوار القاهرة اي العقول والمدبرة اي النفوس والشر لزم بالوسائط اللازمة منهما بواسطة الحركة والظلمة اللازمتين بواسطة جهة

الفقر في القاهر والمدبر ونور الانوار يستحيل عليه هيئات وجهات ظلمانية منه فلا يصدر منه شر بالذات وكذا العقول لا يصدر منه شر بالذات بل بواسطة الفقر اللازم منه والحركة المقتضية للشر والفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلولات كسائر لوازم الماهية الممتنعة السلب اي عن الماهية لان كون الشيء معلولا يلزمه لماهيته كونه محتاجا الى غيره وهو الفقر اللازم عنه الظلمات بل الشر كما عرفت فالشر لازم للمعلولات يمتنع سلبه عنها كامتناع سلب الزوايا الثلث عن المثلث لما كانت لازمة ذاته وماهيته ولما استحال انتقال الوجود الى حيث لا يلزمه شر لكان افضل واولى اذ الوجود اذا كان بريا عن الشر كان احسن واحرى قال لا يتصور الوجود او امكن ان يكون احسن مما هو عليه يوجد من الموجب لذاته لعدم البخل ولمن يقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه لانه لو امكن ذلك ولم يعلم انه يمكن ايجاد ما هو احسن منه فينافي علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو يناقض جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محي الدين العربي رضي الله عنهما في الفتوحات واستحسنه وهو حسن ويجب ان يعلم مع ما قد علمت ان الشر لا ذات له بل الشر عدم ذات او عدم كمال وما يوجد شرا فهو لافضائه الى عدم اما ان كان موجودا وما فوت شيئا على غيره فليس شرا لغيره ولا لنفسه ايضا لان وجود الشيء لا يقتضي عدمه ولا عدم شيء من كمالاته ولو اقتضى شيء من كمالاته ولو اقتضى الشيء عدم بعض كمالاته لكان الشر ذلك العدم لا هو على ان اقتضاء ذلك غير معقول فان الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات ويلزم من ذلك

ان الشر

ان الشر لو كان موجودا لما كان الشر شرا والاكثر الآلام الفقد او غيره وليس فليس والالم الذي هو ادراك المنافي اما يوجب شرا لانه انما يبطل صحة هيئة مستحسنة من البدن وكذا غيرها ولما كان العدم عما هو عليه لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض لكن الشر لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض فلا يحتاج الى فاعل آخر كما ظن ملحدة المجوس وكذا القدرية الذين هم مجوس هذه الامة والفرق بينهما ان القدرية يثبتون الشر على فاعل شرير هو الانسان والمجوس الى فاعل شرير غير كيف وقد دريت ان لا واجب في الوجود الا واحد والقسمة تقتضي خمسا لا شر فيه بحسب وجوده من الخير الاول كالعقول والنفوس الفلكية وشر لا خير فيه وهو ممتنع الوجود لكونه العدم البحت وشر كثير مع خير قليل فلا يحصل من الخير المطلق هذا ولا يتساوى خيره وشره لانه ينافي الحكمة والخيرية وخير كثير يلزمه شر قليل يجب وجوده من الواجب لا يجوز اهماله الذي على حكمة المبدع فان ترك خير كثير لشر قليل شر كثير وهذا كالماء والنار اللذين لا يتم نفعهما الا ان يلزمهما معا مصادمات اشجار او غرق ماء وكذا الانسان وغيره من الحيوانات وان كانت شريرة فان خيرها اكثر من شرها واما انه لم يخلق هذا القسم بريا عن الشر فيجاب بان هذا السؤال فاسد لانه مقتضى ان هذا القسم الخامس لم ما جعل غير نفسه ولم جعل الماء ماء والنار نارا ولو تجرد عنه لكان هو القسم الاول ولم يوجد القسم الخامس مع وجوب صدوره عن الخير الجواد اذ لا يجوز في حكمته اهمال المصالح والخيرات الكلية لشر جزئي الم تر ان الحكمة توجب قطع عضو لسلامة جسد ولما ثبت ان الموجودات اما خير محض او خير كثير ويلزمه شر قليل كما في الموجودات هذا العالم كان الشر اقل من الخير بكثير والبه الاشارة بقوله والشر في هذا العالم اقل من الخير بكثير مع ان هذا العالم حقير بالنسبة الى عالم الافلاك الحقير بالنسبة الى عالم العقول الحقير بالنسبة

بالنسبة الى عالم الربوبية فالناس لا اعتبار لهم بالنسبة الى ذلك العالم بجملة القوى الى هذا
هذا ولو كان عالم الكون والفساد كله شرا لكان شيئا قليلا بالنسبة الى كل الوجود فكيف
والسلامة فيه غالبة اذ لا يوجد هذه الآفات الشرور الا في حيوانات وهي اقل ما في الارض والذي
لا يسلم منها فانه في اكثر الاحوال يسلم وانما يبتلى في بعض الاحوال وفي بعض الصفات
لا في الكل ونحن نعلم ان المرض والالم وان كانا كثيرين الا ان الصحة والسلامة اكثر منهما
يعلم ان الجزء الغالب في اكثر الناس الغالب بضاد كالاتهم من الجهل والغضب والشهوة لكنها
لكن ان كان ذلك بالقضاء والقدر فلم يعاقب مدفوع اما الاول فبانه كان حال الا
على اقسامها بالغ في كال الاتمام في الحسن والصحة ومتوسط وهو الاكثر على مراتب
بعضها اقرب الى الطرف الافضل وبعضها الى الارذل وبالغ في شدة النزول
من القبح والسقم وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فكذلك حال النفوس في
واذا اضيف الطرف الافضل وهو البالغ في العلم وحسن الاخلاق الى الطرف الاوسط
كان السعادة والنجاة هي الغالبة واما الثاني فبان العقاب للنفس على خطيئتها ليس
من خارج بل هي حاصلة عن ذاتها منها فانها الاتفاقات القدرية الى اقتراف شهوات
وارتكابها الآفات تسلطت وردت اليها اعمالها فتاذت بها منها كالمتالم
لتهمة سابقة شاقة اليه والحاصل بالقدر الذي هو تفصيل القضاء الاول الوحداني
كالقضاء بموت زيد فانه امر واحد وتفصيله حلول موته يوم كذا من سنة كذا بمرض كذا ومن
في ان الوجود لا يمكن ان يكون اتم مما هو عليه وان الاتم منه محال والمعز مقدر
عليه وما لا قدرة عليه لا عجز عنه بل نفي عنه بل لكثرة الاشكالات وكثر من يقع
في هذه الشبه المضلة هم الذين يظنون ان الانسان هو الغاية في خلق العالم
ويقيسون افعاله تعالى على افعال الناس ويجعلون له في افعاله غاية واغراضا كالذين المتكلمين
عنه علوا كبيرا **قاعدة**

في ان

في بيان كيفية صدور المواليد الغير المتناهية من العلويات لما كانت قوة القوابل اي العقول متناهية
في العقل الفعال الفيض على الدوام من نوع الانوار والكمالات قابلة لها قوة ذلك اي قوة قبول
الانوار العقلية الغير المتناهية والمعدات اي المواد الجسمانية لقبول الانوار العقلية من الحركات
اي الفلكية ونحوها غير متناهية انفتح باب حصول البركات اي التي هي فيض الصور المعدنية والنباتية
والحيوانية وفيض الانوار المدبرة اي الاسفهبدية الانسانية الغير متناهية لا ممتنع
حصول النفوس دفعة اذ المواد والاستعدادات متناهية وهي غير متناهية واختص فيضها بالذكر
لانها اشرف ما حصل منها في هذا العالم والكامل من المدبرات اي الاسفهبدية الانسانية
بعد المفارقة اي البدنية يلحق بالقواهر اي بالعقول وفي بعض النسخ بالسابقين والمراد منه
العقول ايضا لانهم هم السابقون فيزداد عدد المقدسين اي عدد العقول من الانوار اي من الانوار
الكاملة من المدبرات المفارقة الغير المتناهية **فصل** في بيان سبب الانذارات والاطلاع على المغيبات
وفي ان نفوس الكائنات محفوظة في البرازخ العلوية وواجبة التكرار وان الاشباح المجردة
التي في عالم المثال غير متناهية الانوار اذا قلت شواغل الحواس الظاهرة اما بما هو ضروري
لنوعه وهو النوم لتعطل الحواس الظاهرة معه لانقباض الروح عن الظاهر الى الباطن او غير
ضروري له اما في اصل فطرته كالكثير من البله التي تستعملها النفس في تدبير البدن ضعيفة
في اصل الفطرة فيكون استعمال النفس تدبيرها لها قليلا او يفيد ما ينقص من التفاتها
الى جهة البدن يتوفر التفاتها الى الجانب الاعلى او لا لاصل فطرته ولكن لا بالاكتساب
كما في المجذوبين والمصروعين لغلبة شواغلهم للتفاوت بعضهم عن الحواس وفساد
الاتهم بغلبة الاخلاط عليها او كما لمتخيلتهم لحركاتها المضطربة او بالاكتساب كما
يتعاطى بعض الكهنة بامور يحصل للحس غشي والخيال وقفة فيستعد القوة الناطقة

لتلقي الامر الغيبي لضعف العائق فقد يتخلص اي بعض الاحيان من شغل التخيل
لضعفه ونحوه فيطلع على امور مغيبة اي خفية مما هو كائن او سيكون وتشهد بذلك
اي باطلاع النور المدبر الانساني على المغيبات في النوم المنامات الصادقة اي الحاصلة
بالتسامع والتجارب اما التسامع فباعتبار حصول الاطلاع على الغيب حالة النوم للغير
اذ خلق كثير يستحيل التواطئ في حقهم على الكذب يحكون عن انفسهم رؤيا منامات يقع على
امام عينيها او تعبيرها واما التجارب فباعتبار حصول ذلك للمنام نفسه اذ ليس احد من
الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق به اللهم الا ان يكون احدهم
فاسد المزاج نائم القوى التخيل والتذكر فانه يبعد والحالة هذه الاطلاع المذكور
ثم انه كان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب شيئا اما في حالة المنام والمرض فلا مانع
ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة والصحة الا ما الى زوال العائق ولارتفاعه
امكانا كالاشتغال بالمحسوسات لانه مانع يمكن زواله ويدل عليه الانذارات الانبياء
والمجذوبين من الاولياء والمتالهين ولان المقتضي للامر موجود كالنفس المقتضية لنوع
الاتصال بما لها انما عاقه عائق نوعي كالاشتغال بتدبير البدن ثم يوجد شخص من
المقتضي تمكن مما كان معوقا منه وذلك التمكن اما الضعف العائق على التفصيل الذي ذكرناه
فيه او لقوة المقتضي وهي اما قوة اصلية كما للانبياء عليهم السلام فانهم لقوة نفوسهم
لا يشغلهم اشتغالهم بالبدن عن الاتصال بالعالم العلوي واكتساب العلم الغيبي
منه في حالة الصحة واليقظة بل يجمعون بين الامرين لما في نفوسهم من القوة التي
للجانبين او قوة مكتسبة كما للاولياء والابرار والاولياء الحاصلة لهم بالريا
ضات المختصة بهم وانما يطلعون على المغيبات لانه لا حجاب بين الانوار الاسفهبدية

الانسانية

الانسانية وبين الاسفهبدية الفلكية سوى شواغل الحس الظاهر والباطن فاذا ارتفع
حجاب شواغل الطبع عن الاسفهبدية الانسانية تري هي اي الاسفهبدية الفلكية من صور
الكائنات الاسيما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل
والولد والبلد وغير ذلك ويكون انطباعها في النفس عند الاتصال بها كما
صورة في مرآة مرآة اخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما واما انه لا حجاب سوى
الشواغل البدنية فلقوله فان النور المجرد اي عن المادة كالنور الاسفهبدي الانساني
اذا لم يكن محتجبا او جرميا فلا يكون بين الانوار المدبرة الفلكية حجاب سوى
شواغل البرزخ اذ غيرها من الحجب انما هو من خواص الاجسام ولا بعد للمجردات ولا جهة
لها لانهما من لوازم المادة والنور الاسفهبدي اي الانساني حجابه شواغل الحواس
الظاهرة والباطنة فاذا تخلص اي النور الاسفهبدي لقوته او لضعف العائق
من الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن تخلص النفس اي الاسفهبدية الانسانية
الى الانوار اي الاتصال بالانوار الاسفهبدية للبرازخ العلوية واطلعت على
النقوش التي للكائنات فان جميع الكائنات منقوشة في البرازخ العلوية اي
في نفوسها فان هذه الانوار اي المدبرة الفلكية عالمة بجزئيات الكائنات
وفي بعض النسخ عالمة بحركاتها اي حركاتها الجزئية ولوازم حركاتها اي آثار
حركاتها في هذا العالم اذ العلم بالعلة والملزوم مستلزم للعلم بالمعلول
واللازم فصارت الكائنات باسرها مرتسمة في المدبرات الفلكية ولكنها
ضوابط معلومة محفوظة ليست حادثة من جزاف بل هي على مثل غيبية هي ذكر
حكيم في لوح محفوظ والانذارات تدل على علم بالجزئيات وليس للنفوس البشرية

٢ في البرازخ العلوية

علم بالجزئيات

لذاتها والا ما غا منها ولا يحجاها التي يحصلها والا ما انقاعدت منها وفيما فليس الاموله معلومي ليس مما لا يتخيل الامور الجزئية من المجردات العقلية فهو من العالم النفساني من الافلاك فيجب ان تكون لها ضوابط كلية من مباديها انه كلما كان كذا كان كذا وانها متصلات في العالم العقلي ثم اذا كانت منتقشة بها النفس الفلكية وتحصل الوصول الى كل نقطة فلها ان تعلم لا محالة بها باستثناء الشرطيات الكلي كان كذا فيكون وليس فليس واذا عرفت ذلك فاعلم ان الصور التي يدركها النفس في النوم او اليقظة او ما في بينهما ونحوها اما ان تكون باتصالها بذلك العالم او لا فان كانت للاتصال فاما ان تكون كلية او جزئية وعلى التقديرين فاما ان تنطوي سريعا ولا حكم لها او تثبت فان ثبتت كلية فالمتخيلة التي من طباعها المحاكاة تحاكي تلك المعاني الكلية المنطبعة في النفس بصورة جزئية ثم تنطبع تلك الصورة في الخيال وتنتقل الى الحس المشترك فيصير مشاهدة فان كان المناسبة شديدة لما ادركته النفس من المعنى الكلي بحيث لا يختلف الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية من التعبير وان لم تكن كذلك فان كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها والتنبيه لها كما اذا صورت المعنى بصورة لازمة او ضده او شبيهه فان النفس اذا ادركت للعدو حاكته المتخيلة بالحية او الذئب فان ادركت الملك حاكته بجبل او بحر احتيج الى التعبير وهو تحليل بالعكس اي رجوع من الصور الخيالية الى المعاني النفسانية الكلية وان لم يكن مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا مما يؤدي الى اضغاث الاحلام الحاصلة من دعابة المتخيلة وان ثبتت جزئية وحفظتها الحافظة على وجهها ولم تتصرف المتخيلة المحاكية للاشياء بتمثيلها بغيرها صدقت

من الوبد

الرؤيا من غير ان كانت المتخيلة غالبة وادراك النفس للصورة ضعيفا سارعت المتخيلة بطبعها الى تبديل ما اثرته النفس بمثال او بما يرادفه ذلك المثال باخر وهكذا الى حين اليقظة فان انتهى الى ما يمكن ان يعاد عليه بضرب من التحليل فهو والا فهو اضغاث الاحلام هذا اما يتلقاه النفس من المبادي عند النوم واما ما يتلقاه عند اليقظة فعلى وجهين احدهما ان يكون النفس قوية وافية بالجوانب المتجاذبة لا يشغلها البدن عن الاتصال المذكور وتكون المتخيلة قوية بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة واذ ذاك فلا يبعد ان يقع عنه هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائم من غير تفاوت فمنه ما هو وحي صريح لا يفتقر الى التاويل ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيها بالمنامات التي هي اضغاث احلام ان امعنت المتخيلة في الاشتمال والمحاكاة وثانيهما ان لا تكون النفس كذلك فتستعين حال اليقظة بما يدهش الحس ويحير الخيال كما سبق وفي الاكثر انما يكون ذلك من ضعفاء العقول وهو من اصل الجبلة الى الدهش والحيرة ماهو وان لم يكن الصورة التي ادركها النفس للاتصال بذلك العالم لحصول فراغها من البدن فهذا ان كان في حالة النوم فهو الذي يقال اضغاث احلام على الحقيقة وهو المنام الكاذب وقد ذكروا اسبابا ثلثة الاول ان ما يدركه الانسان في حالة اليقظة من المحسوسات تبقى صورته في الخيال فعند النوم من الخيال الى الحس المشترك فيشاهدها بعينه ان لم تتصرف فيه المتخيلة او ما يناسبه ان تصرفت فيه والثاني ان المفكرة اذا الفت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك الثالث اذا تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء الصفر وان غلب عليه الحرارة

حاكته بالنار والحمام الحار وان غلب عليه البرودة حاكته بالثلج والشتاء وان غلب عليه السوداء حاكته بالاشياء السود او الامور الهائلة المفزعة وحصول هذه وامثالها في المتخيلة عند غلبة ما يوجبها انما كان لان الكيفية التي في موضع ما تتعدى الى المجاور له والمناسب كما تتعدى نور الشمس الى الاجسام مع انها تكون سببا لحدوثه اذ خلقت الاشياء موجودة وجودا فايضا بامثالها على غيره والمتخيلة منطبعة في الجسم المتكيف بتلك الكيفية فتتاثر بتاثيرها بطبعها وهي ليست بجسم حتى تقبل تلك الكيفية المختصة بالاجسام فيقبل منها ما في طبعها قبوله وان كانت امثال هذه حاصلة في حال اليقظة فربما سميت امورا شيطانية كاذبة وما في الغول والجن والشياطين فقد يكون من اسباب تخيلية وكونها كذلك لا انها في الوجود الخارجي على ما سبق بيانه لان الخيال انطبعت وان لم يكن منطبعة فيه في المراة تنطبع صورها من غير ان يكون منطبعة فيها ولو انطبعت للزم انطباع الصورة العظيم في الجسم الصغير ولما كان يختلف رؤية الشيء فيها بتبدل موضع الرائي منها مع كون المراة والشيء بحالهما فقد تخلص من هذا المبحث ان نقوش الكائنات التي اطلعت النفس عليها ان لم يبق اثرها في الذكر اصلا فلا حكم لها واذا بقي اثرها في الذكر كما شاهد في الالواح العالية صريحا فلا يحتاج الى تاويل ان كان وحيا ولا تعبير ان كان رؤيا في اليقظة وتعبيرا ولا الى تعبير ان كان رؤيا ادركت في النوم وان لم يبق اثرها اي في الذكر كما شاهد بل اخذت المتخيلة في الانتقال الى ضده اي عما ادركته النفس الى اشياء اخرى اي من الشبيه والضد واللازم والمناسب وفي نسخة الى اشياء اخر متشابهة او متضادة او مناسبة بوجه اخر فلذلك اي حينئذ كان رؤيا او وحيا يحتاج الى تعبير او استنباط ان المتخيلة من اي شيء انتقلت اليه لان الانتقال الى المتخيل لا يحتاج الى تناسب حقيقي بل يكفي فيه التناسب الظني او الوهمي وذلك مما يختلف

في النجمي

الواحد بحسب شخصين او وقتين او عادتين فضلا عن اختلاف هذه الامور في شخصين فصاعدا فلهذا يختلف التعبير بحسب الاديان والبلدان والصناعات والعادات اذ كل منها يقتضي من الالف والمناسبة ما لا يقتضيه الاخر وانما اطنبت الكلام فيه لاني اردت ان اذكر خلاصة ما ذكر في الاخبار على الغيب على وجه التقسيم المتردد بين النفي والاثبات لكون ذلك اضبط في الذهن واعلق بالقلب واعلم ان نقوش الكائنات ازلا وابدا محفوظة في الالواح العلوية مصورة فيها على ما سبق تقريره وسنشير اليها ان شاء الله ايضا وهي اي تلك النقوش بل الكائنات التي هي اثارها واجبة التكرار اي في الاعيان الاعيان المعروضة تعاد فان ذلك ممتنع كما سبق هي عليه بل بمعنى عود شبيهه واعتبر بالفصول الاربعة وعودها في كل سنة وعود كل منها في السنة القابلة الى شبيه ما كان في السنة الماضية فيكون عند المبادي العالية احكام الحوادث يقع حصولها في كل مبلغ من الالاف الحجة المضبوطة سنة تعد سنة وبعدد ثم تعود تلك الحركات بعد مرور تلك المدة وهي عند بعضهم ستة وثلثون الفا واربعمائة وخمس وعشرون سنة وفيه نظر الى شكله او لها من غير تخط عندها ان هذه الضوابط كم تتكرر مقتضاها في العالم فان تكررها واستنباطها في الماضي لا يتناهى وكذا في المستقبل ما هو غير متناهي لا يمكن ضبطه وحكي في المطارحات ان المذهب للقدماء البابليين والحكماء الخسروانيين على الهند وجميع الاقدمين من مصر ويونان وغيرهما ان الحجة التي اوردها عليه لما ذكر الله سعيد وتقريرها على النظم الطبيعي ان يقال كلما كان في الوجود شيء يعلم كل الكائنات المستقبلة على ترتيبها كالنفوس الفلكية او يستتبع ما يتسلك كالاجرام الفلكية فتكرار كل ما يقع من الحوادث في الاعيان على الوجه المذكور واجب لكن المقدم حق لما سبق من البيان

شيخهما الاول ثم

فالتالي صحو بيان الشرطية انه لو لم يكن كذلك لكان لذلك الشيء معلوما مترتبة غير متناهية او كان فيه
نفوس كذلك لامتناع انقطاع الحوادث في المستقبل وهو باطل من وجهين الاول ان الحوادث
الغير المتناهية ان كانت غير مجتمعة لكونها على التعاقب لكنها في الذات المنتقشة بها لابد
وان يكون مجتمعة مترتبة ترتيب الازمنة لكل زمان مقتضاه اذ الزمان الماضي وما يوجد فيه
كانه لا يوجد الا بعد ما او شيء يتقدمه فكذلك ينبغي ان يدركه المدرك للحوادث او ينتقش المنتقش به
به فيوجد سلسلة غير متناهية ممّا هو مترتبة وموجودة معا وقد برهن على استحالته والبيان الاشارة
بقوله فانه ان كانت في البرازخ العلوية نفوس غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شيء منها
الا بعد شيء ملك النفوس من السلاسل المجتمعة المترتبة فتناقض ما برهن عليه وهو محال
والوجه الثاني ان هذه الامور الغير المتناهية لا يخلو اما ان لا يكون فيها ما لا يقع ابدا
او يكون فيها ما هو كذلك والقسمان باطلان اما الاول فلانه اذا لم يكن فيها ما لا يقع ابدا
كان يأتي وقت يقع فيه الكل اذ لو لم يأت وقت كذلك كان فيها ما لا يقع ابدا وهو خلاف
الفرض مع كونه محالا في نفسه اذ يلزم منه ان لا يكون من الكائنات في المستقبل ما ينبغي
واذا اتى وقت يقع فيه الكل تناهت الحوادث المستقبلة المعلومة او المنقوشة وهو خلاف
اما الاول فلانه على خلاف الفرض من كونها غير متناهية واليه الاشارة بقوله ثم ان كان
فيها نفوس غير متناهية لحوادث في المستقبل مترتبة وانكان لكل واحد منها لا بد ان
يقع وقتا ما فيأتي وقت ما يكون الكل قد وقع فيتناهى السلسلة وقد فرضت
غير متناهية وهو محال واما ثانيا فلانه لو تناهى ما فيه من العلم والنقوش لو وقع بعد ذلك
الوقت الذي وقع فيه الكل ما لا يكون المبادي العالية تعلمه ويلزم من ذلك ان يكون
هذا الامر قد وقع من الادوار الغير المتناهية في الماضي فلا يصلح الا ان الانراعيني والامثال

متصلو بالمستقبل

متصلو بالمستقبل اذ الملقي للغيب المطلع عليها قد صار جاهلا وهو يحكم لصحة
الانذارات بالمغيبات من المنامات وغيرها فان لم يستفد العلم من شيء
آخر فلزوم هذا المحال تم وان استفاد عادت الكلام الى الشيء الذي منه الاستفادة
وسنشير اليه هذا واما القسم الثاني فلانه اذا كان معلوما منها انها تقع في المستقبل
وهي في نفس الامر لا تقع فيه كان ذلك كاذبا للصحة فلا يكون من المعلوما او
التي تكون وفرض انه منها هف واليه الاشارة بقوله وان لم يكن حصول
قد وقع فيه الكل من الوقوع ففيها ما لا يقع ابدا فليس من الكائنات في المستقبل وقد فرض منها
هذا محال ولا يلزم هذا اي هذا البرهان في الممكنات المستقبلة اي لا يتمشى فيها كيف كانت اي على
اي وجه كانت مجتمعة ولها كل كالصور المنفصلة المعقولة ولا كل لها كالحوادث اليومية
المستقبلة وانما كان يتمشى فيها لو كان لها كل كالصور وليس كذلك وهو المراد من قوله
فانها اي الممكنات المستقبلة التي هي الحوادث اليومية دون الصور المفصلة المعقولة
اي للمبادي العالية او المنقوشة في البرازخ العلوية لا كل لها ولا ابتنى فيها ما هي
على استحالته من وجود سلسلة مترتبة مجتمعة غير متناهية وهو ظني ولا ينبغي توهم
ان يكون شيء من الكائنات الماضية او المستقبلة لا يعلمها هي اي المدبرات الفلكية
وهذا هو الذي وعدنا ان سنشير اليه اشارة فيكذبه اي التوهم المنامات والكهانات
اي الصادقة واخبار النبوات بما وقع وما سيقع ويذكر اي ويكذبه ايضا بذكر
الاحوال الماضية فان البرهان قد دل على ان الذكر من البرازخ العلوية اي من القوى
اي وصل للقوى المدبرة لها ولما استحق ان يقال لم لا يجوز ان يكون صاحب الانذار
يوجد علمه بالاشياء لوقعها لما يقع وعلى هذا فلا يلزم من عدم العلم المدبرات

بشيء من الكائنات تكذيب المنامات والانذارات اجاب وقال فصاحب الانذار بالنبوة
او الكهانة او المنام الصادق قد لا يوجد علمه بالاشياء في ذاته لذاته مواصفا لما يقع فانحجم
وفي بعض النسخ فانه يحجم عنه اي عن ايجاد العلم على الوجه المذكور وفي بعض النسخ فانه محجوب
وهو ايهم بمعنى الجوظاهر ومع نوعه اي ظاهره ايهم والنائم ليس في قواه قدرة ذلك اي القدرة
على الايجاد المذكور لا لنفسه ولا لكائن في اليقظة او قدر على ابداعه ثم انه كان يخترع
علم بنفسه بما سيقع ينبغي ان يعلمه لينجو مما على وفاته وهذا محال وانه ايعرف الانسان
بالضرورة في الجملة اي وان لم يعرف بالتفصيل ان الاعلام من شيء اخر اي غير نفسه وقوله
واذا كان كذلك فالامور العالية اي من البرازخ ومدبراتها عندها احاطة اي احاطة بالوقائع
والماضي والمستقبل وانه وضح ان اصحاب البرازخ العلوية اي نفوسها علومها كلها متناهية
كلها تستفيد وهذا هو الذي اشرنا انه سنشير اليه وفي بعض النسخ تستعيد العلم من شيء
اخر فوقها او يتقدمه فيعود العلام الى الشيء الذي منه الاستفادة وفي بعض النسخ الاستفادة
والاستمداد ويلزم المحال المذكور وان فرض انه كلما يقتضي منها علوم يخلق فيها علوم اخرى
عاد الكلام الى الخالق في انفسها العلوم واعنى المخرج لها من القوة الى الفعل ويستحيل ان
يكون المخرج انفسها الا ان الشيء لا يخرج نفسه من القوة الى الفعل من العلوم فيكون غيرها
ويعود الكلام المذكور اليه واذا ابطلت الاقسام كلها فلا بد وان تكون هذه الضوابط
واجبة التكرار ولا نعني بوجوب التكرار للضوابط ان المعدوم يعاد فان
للمفارق بين الهيئات من نوع واحد وفي بعض النسخ من الهيئات من نوع واحد المحل والزمان
اذا اتحد المحل كالسوادين مثلا حصلا في محل واحد لكن احدهما حصل بعد بطلان الاخر
فاذا كان من المفارق بين المثلين وفي بعض النسخ من المثلين في محل واحد الزمان وبه

يتخصص

يتخصص ذوات محل واحد من نوع واحد فلا يعاد اي الحادث المعدوم مثلا لانه
انما يكون معادا لا اعيد مع مخصصاته ولم يوجد كذلك لامتناع عود زمانه مع انه من
مخصصاته فان فرض ان يعود العرض ومانه فهو العرض وزمانه قبل ذلك
كانا موجودين فلهما قبل زماني فيكون للزمان زمان وهو محال وايضا ان كان اي العرض
المعاد ولزمانه للمتعاد قبلية ما اعيدت اي تلك القبلية والاعادة بعدية تخصصه
بها اي ولا يتخصص العرض بتلك القبلية فلا يمكن عوده اي عود ذلك العرض وا
والمتعاد اي والحال المتعاد المفروض زمانا لا يكون زمانا اذ لو كان زمانا لكان
للزمان زمان وهو محال وفي بعض النسخ والمتعاد المفروض زمانا والا لاعيد
مع القبلية بغير القبلية بعدية وهو محال وفي بعض النسخ واذا عرفت ان الكائنات
واجبة التكرار فلا يبقى المركبات اي العنصرية من المواليد الثلثة اي من المعادن
والنبات والحيوان باقية ابدا انما كانت امثاله باقية كذلك لوجوب عود الامور
الى هيئة ما كانت في الدور الاول في الوجود والبقاء والدوام وغيرها والا
لصارت افراد الاجسام غير متناهية موجودة معا وهو محال واما تحقق استحالته
برهان تناهي الابعاد ثم لا يفي بها اي بالامثال المركبة الغير المتناهية المادة
اي الهيولى والاجسام المتناهية اي ولا الاجسام المتناهية التي هي العناصر الاربعة
واذا كان المادة خالية عن صورة من الصور ثم قارنتها تلك الصور فلا بد وان
يعود المادة الى حلولها عنها بالضرورة لوجود عود الاشياء الى هيئة ما كانت
في الدور الاول وبهذا يتضح ان كل كائن فاسد وكل فاسد كائن وعند التامل في هذا
الاصل يقع التنبيه لتعرف اشياء كثيرة وينكشف اسرار عزيزة لا ينبغي ان يباح بها الى غير اهلها

والاشباح المجردة اى الموجودة فى عالمها وهو عالم المثال بتصوير فيها اللا نهاية لا كما اى كالا
للانهاية التى عنيها البرهان اذ لا عكس منها اى من تلك الاشياء التى هى الصور المعلقة اثلا
بعد واحد لا يتناهى ممتد لان تلك الاشباح وان كانت متناهية لكن لا ترتب بها ولا تركب
بعد متساميها وانما كانت غير متناهية لان العالم المثالى وان تناهى من جهة الضعى الاول
الابداعى من الافلاك والكواكب ونفوسها والعناصر ومركباتها المثالية الاصلية من المعادن
والنبات والحيوان لاصابها الى علل وجهات عقلية ولتناهى تلك الجهات لتناهى البرهان القائم
على نهاية المرتبات العقلية بتناهى علو لانها المثالية لان الحاصل من الاشباح
المجردة بالفيض النازل على حسب الاستعدادات الحاصلة فى الادوار الغير المتناهية لا يتناهى وهذا
العالم على طبقات كل طبقة فيها انواع مما فى عالمنا هذا لكنها لا يتناهى وبعضها يسكنها
قوم من الملائكة والجن والشياطين ولا يحصى عدد الطبقات ولا ما فيها الا البارى تعالى وكل
من وصل الى طبقة اعلى وجدها الطف مبنى واحسن منظر واشد روحانية واعظم لذة مما
قبلها واخر الطبقات وهو اعلاها تتاخم الانوار العقلية وهى قريبة الشبه بها وعجائبها
لا يعلمها الا الله تعالى وما يتلقى وفى بعض النسخ فصل اى ما يتلقى الكاملون من المغيبات وما يتلقى
الانبياء والاولياء وغيرهم اى من الكهنة ومن يجرى مجراهم من المغيبات على الوجه الذى
عرفت وهو ان لا ينطوى سر ما ادركوا بل يرتقى على الذكر ثم يتعدى الى الخيال والحس المشترك
لا بان ينطبع فيه شئ لما عرفت من بطلان مذهب الانطباع بل بان يظهر فيه الصور مشاهدة
لكونه مظهرا لها فهو على اقسام فانها قد ترد عليهم فى اسطر مكتوبة وقد ترد بسماع صوت قد يكون
اى لذلك الصوت لذيذا وقد يكون هايلا وقد يشاهدون صور الكائن وقد يرون صورا حسنة
انسانية تخاطبهم فى غاية الحسن فتناجيهم بالغيب وقد ترى الصور التى تخاطب كالتماثيل الصناعية

فى عالم

وفى غاية اللطف وقد ترد عليهم فى خطرة وقد يسمون مثلا معلقة وجميع ما يرى فى المنام
من الجبال والبحور والارضين والاصوات العظيمة والاشخاص اى الانسانية والحيوانية
والنباتية والمعدنية والعنصرية والفلكية وغيرها مما يراه النائم او يتخيله التخيل كانها
مثل قائمة بذاتها لا فى محل ومكان وكذا الروايح وغيرها اى من الاعراض كالالوان والطعوم
وامثالها ايضا مثل قائمة بذاتها لا فى محل ومادة فى ذلك العالم وان كانت عندنا لا
تقوم الا فى المادة لعدم المادة هناك اذ لو كان هناك مادة وانطبعت فيها الاعراض
كانت اجساما ذوات مواد وصور واعراض فكانت متحيزة فى هذا العالم الحسى وشاهدها كل
سليم البصر فالصور والاعراض المشاهدة فى عالم المثال فى النوم واليقظة اشباح مجردة
والتلذذات فى النوم بماكل ومشارب ذوات طعم ولون وايجاد ليس للانطباع هذه
فى تلك الاشباح بل لها لتمثلها فيها على سبيل التخيل وكل ما فى العالم المثالى جواهر
بسيطة لقيامها بذاتها وتجردها عن المواد فلا تزاحم بعضها بعضا ولا يمانع
على محل او مكان ونحو ما يرى من الجبال والبحر مما يرى فى المنام الصادق او الكاذب
كيف يسعها الدماغ او بعضه او نفسه واذا لم يسعهما الدماغ فهما انسب للقناع
انطباع العظيم فى الصغير على ما قد عرفت فهى مثل قائمة فى العالم المثالى الروحانى
بذاتها لا فى محل ومكان كما ذكرنا وكان النائم ونحوه اى ومن المتخيل ومن بين النوم
واليقظة اذا انتبه اى من النوم او عاد عن مشاهدة ما يتخيل او اى من بين النوم
واليقظة فارق العالم المثالى دون حركة اى بحيطه الى قطع مسافة ولم يجد
اى فى ذلك العالم على جهة منه فلذا من مات من هذا العالم شاهد العالم النور
دون حركة وهو هناك الا انه ان كان من الكاملين شاهد عالم النور المحض وان

كان من المتوسطين شاهد عالم النور المثالى وان كان من الناقصين شاهد ما يليق
بحاله ومثل المرآة علتها وفى بعض النسخ ومثال المرآة علته الضوء اى العلة للعدة لظهورها
لا الفاعل فانها السطوح الملس الصيقلية ولا الفاعلة الفياضة فانها العقل الفعال
والاجسام التى لا ملاسة فيها انما يحصل منها المثال للاجزاء الغائرة للظلمة اى التى تلك
الاجسام الخشنة وما اليه فيه غائرا اى من اجزاء تلك الاجسام الخشنة فهو صغير وصغر
لا يظهر معه شئ من المثل وللافلاك اصوات غير مشروطة بما عندنا اى من الهواء والماء وهو مذهب
القدماء من الحكماء كهرمس وفيثاغورس وافلاطون واشباههم من اساطين الحكمة الذين
الفيثاغورس اثبتوا الحدود بين الافلاك سوى وجه منهما وقالوا عدم سماعنا منها ليس
لعلمنا انا باتهم للهواء لكونه شرط الصوت كما هو عندنا او هو فرض كما هو عادة الاقدمين
وهذا اقرب لان مراتبهم فى العلوم اجل من ان يخفى عليهم امثال هذا وان كان تعليلهم
بامتلاء سماعنا من اصواتها تدل على انه قد خفى عليهم لدلالة الدوام بها على خروج الهواء
منها ووصوله الى اسماعنا فانا بينا ان الصوت عن تموج الهواء غاية ما فى الباب انه يقال
ان الصوت ههنا اى عندنا مشروط بهذا اى بالتموج فلا يلزم من اشتراط شئ كالتموج
لامر كالصوت فى موضع كما هو عندنا فى عالم العناصر ان يكون اى ذلك الشئ وهو التموج
شرطا لمثله اى لمثل ذلك الامر وهو الصوت فى موضع اخر وهو عالم الافلاك وكما
ان الامر الكلى كالحرارة مثلا يجوز ان يكون له علل كثيرة على سبيل البدل كالنار
والشعاع والحركة جاز ان يكون له شرائط على سبيل البدل فالصوت الذى هو امر كلى
يجوز ان يكون مشروطا فى عالم العناصر بشئ كالهواء وفى عالم الافلاك بغيره وكما ان
الوان الكواكب لا يشترط بما يشترط بها الالوان عندنا اى من حصول الامتزاج

اذ اللون وسائر الكيفيات عندنا من توابع المزاج بخلاف الافلاك لامتناع الامتزاج عليها وكذا انها
اى اصوات الافلاك يجوز ان يكون مشروطا بغيرها مما هو شرط الصوت عندنا وهو
الهواء والتموج لما وجدوه شرطا عندنا هو شرط لما فى الافلاك فنفوا عنها الاصوات
لانتفاء شرطها ثمة وهو الهواء وهو استقراء ناقص لا طائل تحته لجواز ان يكون
للشئ الواحد اسباب وشرائط على سبيل البدل كما قررنا واما انه لو كان لها اطراب لسمعنا
ولكانت هائلة مناسبة لاجرامها واما تنشق الحيوانات كالرعود القوية فلا يرد لانه
انما كان يلزم لو كان هناك ما يبلغ الاصوات السامعين هواء وغيره وما يسمع الكاشفون
اى كالانبياء والاولياء من الاصوات الهائلة لا يجوز ان يقال انه تموج هواء من
دماغ فان الهواء تموجه بتلك القوة المصاكة فى الدماغ لا يتصور وليس فى عالم الحس
ولا يسمعها كل سليم الحس من الحاضرين بل هو مثال الصوت اى الموجود فى العالم
المثالى وهو صوت كما ان مثال الانسان انسان وكذا امثال كل شئ هو ذلك الشئ
وعلى هذا فيجوز فى الافلاك اصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء والمصاكة ولا
يتصور ان يكون نغمة ألذ من نغماتها لا لاتصور ان يكون شوق مثل شوقها فهم ملائكة
المسبحون اثناء الليل واطراف النهار لا يفترون فسلام على قوم اى من الملائكة الذين
صاروا حيارى سكارى فى شوق عالم النور وعشق جلال نور الانوار
وتنبهوا فى مواجيدهم بالنعج الشداد اى افلاك الكواكب السبع الشداد وفى ذلك عبرة
لاولى الالباب وذكر فى المطارحات ان جميع السلاك من الامم المختلفة يثبتون هذه
الاصوات لا من مقام جابلقا وجابلسا اى اللذين هما من مدن عالم عناصر المثال
بل هو فى مقام هورقليا وهو الثالث الكثير العجائب اى الذى هو عالم الافلاك

اى الى المثال النطهم للواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيهما من الصور المليحه
والاصوات الطيبه وحكى فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع
بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك حفيف الاملاك ثم رجع الى البدن
وتبع عليها الالحان وكمل علم الموسيقى وقال ايضا الاصوات ومن وافقه من القدماء
ان الاجرام الفلكيه لما ابدعت على اتم ما ينبغى من الوثاقه والصلابه والملاسه
والحركة الدائمه فيحتك بعضها ببعض فيظهر منها نغمات لا يمكن ان يكون انسب منها ولا
او فوق تناسب عشقيها وشوقيها وللافلاك سمع غير مشروط بالاذن وبصر غير مشروط
بالعين وشم غير مشروط بالانف وهو اى كون هذه الحواس فيهما غير مشروط لشرف
الافلاك اذ هى ليس عندنا مشروطه بها بالامكان الاشرف اما ان هذه الحواس
ممكنة للافلاك فلكونها ذوات نفوس ناطقة كابداننا واما انه اشرف فلان
كونها غير مشروطة بالجسمانيه اشرف من كونها مشروطه بها فاذا كان كونها
مشروطه بها اخس بالنسبة الى كونها غير مشروطه بها وقد ثبت وجود الاخس على وجود
هذه الحواس مشروطه بها فى الانسان والحيوان فيجب فيها اى فى الافلاك وجود
هذه الحواس غير مشروطه بها على قاعدة امكان الاشرف كما عرفته وقال المعلم الاول
يجب اثبات لاكرم الاجسام والافلاك ومتى كانت الافلاك ذوات الانفس فهى
ذوات حس السمع والبصر دون الذوق اذ لا اغتذاء لها ولا نمو وكتب الشيخ
بذكر حالة ولا اخوات التجريد اى الكاملين فى الحكمة العمليه والعلميه والنفس
او فى العلميه والكشفيه المواظبين على الرياضات مقام احرى اى بهم هو رتبة
عليه ودرجة سنيه فيه اى فى ذلك المقام يقدرون على ايجاد مثل قائمة اى بذاتها

فى العالم المثالى يكون لها مظاهر فى هذا العالم على اى صورة ارادوا اى من الانسانيه
والفرسيه وغير ذلك هو ما يسمى مقام كن يعنى فى الكتاب الالهى قيل انما امره
اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ومن راى ذلك المقام تيقن وفى كنز
الفسخ يتيقن وجود عالم اخر مقدارى غير الاجسام والافق تيقن هو فيه رؤية
ذلك المقام وجود عالم البرزخ وهو عالم الانوار فيه المثل المعلقة والملائكة
المدبرة اى لتلك المثل يتحد لها اى لتلك الملائكة طلسمات اى جسما فى هذا العالم ومثل
قائمة اى فى ذلك العالم على اى صورة ارادوا ينطق اى تلك المثل بها اى بتلك الطلسمات
ويظهرها اى المثل بالطلسمات وقد جرت منها اى من تلك الطلسمات الجسمانيه الجماديه
بطلسمات صعبه وقبضه قاهرة بالمثل اى بواسطة المثل اعنى بالملائكة المدبرة لها
واصوات عجيبه التى لا يقدر الخيال على محاكاتها اى لطفها وغرابتها ثم العجائب
الاذان اعنى تجريده يسمع ذلك الصوت وهو يصغى اليه ويجد خياله ايضا مستمعا
اليه وانما الحكم بهذا لئلا يظن انه من محاكيات الخيال فذلك صوت من المثال المعلق
اى فى العالم الروحانى المثالى وكلما اشتكى اى تمرن وتقوى من حكمته السنى والتجارب
اى حكمته فى السنات الالهيه التى هى عبارة عن جمود القوى او عن الحالة التى بين
النوم واليقظة اذا صعد اى ترقى فى العالم المثالى الكثير الطبقات الغير المتناهيه الاشخاص
ولم يرجع حتى يصعد من طبقة الى طبقة من الصور المليحه فكلما كان صعوده اتم كانت مشاهدته
لصور اصفى والذ وهكذا يصعد من طبقة الى اعلى حتى يصل الى اشرف الطبقات الذى هو قريب
الشبه بالانوار المجردة فيبرز بعد ذلك اى بعد الوصول الى اعلى الطبقات عالم المثال
الى عالم النور وعلى ذلك الترتيب ينتقل من النور الادنى الى الاعلى ومن الادنى

ومن الاضعف نورا الى الاشد حتى يصل الى اخر طبقات الانوار المجردة ثم اى بعد الوصول الى
اعلى مراتب الانوار المجردة يبرز الى نور الانوار واعلم ان طبقات عالم المثال وان
كانت كثيرة لا يحصيها الا الله تعالى والمبادى العاليه لكنها متناهيه واما اشخاص
كل طبقه وهى من الانواع التى على المثل ومن غيرها فهى غير متناهيه وهذه الطبقات الاعلى
منها انسب نفسه نورانيه وهى طبقات الجنان التى يلتذ بها السعداء من المتوسطين وهى
ايضا متفاوته فى الشرف وبعضها ظلمانيه كدره وهى طبقات الجحيم التى يتالم بها اهل النار
وهى متفاوته فى الشره والضعف فى الظلمه والوحشه وبعضها دون ذلك الطبقة الاعلى
الدنيه الظلمه هى اخر الطبقات وهى المعانقه المصادقه لافق عالم الحس يسكنها قوم لا يتناهى
عددهم الا من الملائكة او الجن او الشياطين واعلم ان كل ما فى عالم العنصر يعنى
من البسائط التى هى العناصر الاربعه والمركبات التى هى المعادن والنبات والحيوان والاشخاص
كل نوع منها صغيرها وكبيرها مصور فى الفلك اى منقوش فى كل فلك على نحو ما وجد هيهنا اى
اى فى عالم الحس بجميع هيئاته اى الجسمانيه والنفسانيه من دقيق وجليل وكذا الانسان
وكذا الحيوان وغيره منقوش مع جميع احواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد وفى
الكنز النسخ وما سيجد وبالجملة جميع ما يصدر عن كل شخص ان الافلاك ابدعت منقوشة
بجميع الكائنات لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيه وضبطه على ما قال الله تعالى وكل
شئ فعلوه فى الزبر وكل صغير وكبير مستطر وتلك النقوش موجودة فى سطوحها
المحدبة والمقعرة على التناسب والترتيب الموجود هيهنا وليس على ما يحكى بالبعض من بعض
الافلاك يجعل على ما يليق باحوال الافلاك فما امكن نقشه فهو منقوش بصورة الا
والفيل والبعوضة وغيرهما من الانواع وكذا شكله ومقداره وتخاطيطه وما لا يمكن
لبعو

نفسها كالاراييح والطعوم والالوان وامثالها من الحركات والسكنات فهى منقوشة
على وجه اخر كالكتابة حوله كل شئ مصور على ما هو عليه من الصور والنمو والنمو
والتوالد والتناسل وغيره من اول امره الى اخر عمره بحسب الاوقات على الترتيب
الزمانى كما هو عليه ومن البرهان على وجود النفس اى الناطقة الانسانيه وانها غير جسم
انها قد يكون مظهرها البرزخ اى الجسم كالنفوس المتعلقة بالابدان الظاهرة وقد يكون
مظهرها المثال المعلق كالنفوس المتعلقة الانسانيه الظاهرة بالمثل فى النوم وهى تدرك
ذاتها فى الحالتين اى دائما ومع الغفلة عنها احيانا فليست اى النفوس احدهما اى
البرزخ والمثال بل هى مغايرة لهما وهو المعنى ولنذكر هيهنا من الذكر اى الالهى ما يديم
المثل والحق اى فى احوال النفوس الانسانيه وكيفيه سلوكها الى الله وخلاصها
من الدركات وتسميته وهى الواردات اى الالهيه ويطلب اسرارها من الشيخ اى يجد الكتاب
لكونه عظيم التأمل جليل القدر لا يقوم بيه وعرفته الا الكامل فى العلم والعمل الذى
هو خليفة الله ولى ضرره وبالكتاب الالهى الذى هو مجموع الموجودات انه هو كتاب الله
الاعظم وكل جوهر وعرض من الجواهر حرف من الحروف وكل عرض من الاعراض نقطة
واعراب لذلك الحرف ومن اطلع على احدهذين الكتابين لا يخفى اسرار هذا الواردات

القائم بالكتاب

فصل مسطور فى لوح الذكر المبين اى فى العقول العالمه بجميع المعلومات وفى النفوس
الفلكية واجرامها المنقوشة بجميع الكائنات السائرين اى السالكين الى الله وهم
الذين يقرعون ابواب غرفات النور اى الذين يتوسلون بتحصيل العلوم العقليه
والاخلاق المرضيه الى الاتصال بالانوار المجردة وشبهها بالغرفات لاختلاف
مراتبها ودرجاتها فى شدة النوريه وضعفها كالغرفات التى بعضها فوق بعض مختلفين ما بين

اى يقرعون الابواب فى حالة كونهم مخلصين صادقين اذ القرع بدون الاخلاص والصدق لا يفيد تلقاهم
اى تجذبهم بالمناسبة العقلية اى عالمهم مشرقين اى فى حالة كون تلك الملائكة مقابلين لنفوس
القارعين الى الاشراق وفى حال كون تلك النفوس منجذبين الى الاشراق لاحتمال ان يكون مشرقين
حالا عن الفاعل والمشرقين مشتق من الشرق اذا مال الى الشرق او الى الاشراق او عن المفعول والمشرقين
مخفف من اشرق اذا مال الى الشرق والاشراق بحيونهم بتحايا الملكوتى اى يشرقون عليهم بالاشراق
بالاشواق العقلية فان تحايا الملكوتية اشراقاتهم العقلية ويصبون عليهم ماء نبع من ينبوع البهاء
اى يفيضون عليهم المعارف العقلية الفائضة من عالم النور الذى هو ينبوع البهاء والجمال
ومنبع الجلال والكمال ليتطهروا اى بالطهارات العقلية النورية فان رب الطول اى القوة
والحول والعطاء والنول يحب طهر الوافدين اى عليه بالعلوم الحقيقية والاخلاق المرضية
الا ان اخوان البصيرة الذين التأموا اى اجتمعوا واجتمعوا واتفقوا على النسج اى الشريعة المعنوى
او اللسانى او كليهما والتقديس اى التطهير معنويا كان او لسانيا او كليهما عاكفين اى ملازمين
من عكف على الشئ اذا لزم يخشعون اى يخضعون لله وهم قيام قانتون اى خاضعون يذكرونه انهم
الطبقات فى العالمين اى يذكرونه بالسموات والارضين لانه ناظم الطبقات فى العالمين
كطبقات عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم المثل المعلقة وعالم الانوار المجردة وهم
من ابناء الظلمات اى ابناء الدنيا يحسبون نياما وهم صاحون فى كل القربات اى فى الابدان اذ بها
يحصل كمال النفوس وقربتها من العقول او فى الصوامع والمساجد وامثالها لانهم فيها انقطعوا
الى الله تم يناجون مع اصحاب حجرات العز اى العقول بلمن نزول الاسرار اى خلاص النفس
الناطقة المحبوسة بعلائق البدن ويقتبسون النور من مظاهره اى من محاله ومعدنه ان
قد عصموا علما ابناء اسم الرمان والمكان طهر عليه وموجب ان قد عصموا على ابناء اسم الانفال

من ظهر اولئك اقتدوا بالصافين عند الله الاقربين اى بالملائكة المترقيين فى المراتب العقلية
المقربين سبحوا الله الذى جعل الشمس اى العقل الاول وسيلة فى افاضة الجود واشاعة الانوار
على غيره والنيرين اى الشمس والقمر خليفة اى له فى هذا العالم والجواري اى الخمسة المتحيرة
زحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد حملة فى قرية الله وفى بعض النسخ يتنعمون اى فى انعمهم
نعم الله فينعمون اى على غيرهم بالفيض والاشراق واشخاص الضوء اى الكواكب فى مراتبها
الى السير اى فى الافلاك يتشفعوا اى باشراق نور الله عليهم فيشفعون النازلين اى فى العوالم الظلمانية
من المتصدين الى الله التقريب اى التطهير على قلوب اللذين او والى المحاريب اى مصلين
يقرءون الاذكار اى من الكتب المنزلة ونحوها وينادون بهم فيقولون ايها الحسنى عنا غيهب التكبر
اى ظلمة الجهل ان غيهب التكبر دنا الجاهلين ايها ابتهال طالبين واشاب اليك
الارواح اى ولحينا بالتقاديس اى باصناف التنزيه وانواع التطهير فى حالة كونهم
طالبات الترقى وفى بعض النسخ الترقى المعنى واحد وهو الصعود الى مقاعد الجلال
اى العظمة من كهيل الشيخ ومركب مطرح نوالسه الذلية اى الهادى فقد سمعنى اى فظهر
الارواح بانات المنين اى القوى ركضتا اى فى طلب النور الازلى نفوس اولى البصائر
فى حولها اذ دمضت بخوعصات من الكبرياء ان ضولك الكريم عيان المتحيرين
هدايته الله ادركت قوما اصطفوا باسطى ايديهم ينظرون الرزق السماوية اى من العلم
والمعارف والكشف ولما انفتح ابصارهم اى بنور الله وجد وانه مريد بالكبريا اسمه فوق
نطاق الجبروت اى فوق اساطين العقول اللذين هم ملوك حضرة الربوبية وتحت شعاعه
اى تحت العقول قوم اى من الانوار المجردة اليه ينظرون ولولا اقول او الوعد فى الارض اى من
الكاملين يظهرون الباقيات اى النفوس المتعلقة بالابدان لجلال الله اى يظهر وينهم بجوارهم

اى اولو الوعد اصحاب الرب يبعض الثبات اى للعاصى لقذفت السموات وما الا اى عذابا على الارض
فتبيح اى قر تمر فيطحن الطالبين بعث الله النبيين الى الناس ليعبدوه فريق عبدوا الله على الشئ وتقربوا
فتجيبوا وفريق لغوا اى مالوا عن الحق يسعد فيه واما اللذين عبدوه مخلصين فيهم الله الى
الضياء اى الى العالم العقلى فيدخلون فى صفوف العزة اى فى سلك الملائكة المقربين وتقدسهم الله
بطهارته واذا هم عند الله فى النعيم دائمون واما الذين يبقون فيلقى اى الله ثم عليهم الذكر اى الهوان
والمسكنة وهم على الذنوب تحت حجاب الظلمات اى من الجسمانيات كون وسيأتى الذى سيبين له الزرع
الصالحات اى من ظلمات الهياكل الى فضاء الانوار فوهب لها اى لتلك الذوات البسيطة
اى المجردة والاحاطة فابوا اى رجعوا الى قومهم مكرمين وظهر الرحمن اى فى الارض ان قوما
تاهوا اى تحيروا فى تيه من مربع الجلال الذى هو ماوى احبا السرمد اى من العقول والنفوس
لكونها ابدية يجولون قبة الديمومة اى الفلك الاعظم بما فيه فانها قبة واحدة سرمدية وايمله ابد
الدهر والديمومة ما العزة فى الدهر يقبضهم اى العيان يقبض بتلك القوم الى جناب الحق
اى عالم العقول فهم فى عين الحياة اى فى الانوار المجردة التى هى بحر النور وعين الحيوة على الاباء
يسجون عظم موضع قوم وقفوا اى فى المحاريب بركعون وفى دجى الليل قطراء عينهم من خشية
ربهم ويتلون كتاب الله فى نور المرجان لا يرى على وجوههم غيره حين يلقونه ويحملهم
بلقائه فائزين ان مطلع الرحمن نصاباه باقمه من نوره اى باق من البوارق على حسب استعداده
لطروق الانوار الالهية الرحمة الربانية الا ان يحكم الله اى النور السانح منه الطارقين او الطفاف
او دا دائم يشتمل على مناهج عليه وعليها منها انه عهد الله الى القروب الخالية والامم الماضية
وهو ليتم عهد الى الاجال الانية ان يجيبوا الداعى الى الله اى من الانبياء المؤيدين بالايات
والبينات والاوليا المذكرين المجتهدين للنذر وللعام الروحانى والجسمانى ويعتزلوا اى يجتنبوا

المقربا على الله من الاحزاب اى من القوى البدنية والامور الجسمانية قبل ان ينقلهم عن تبرقة
القايمة وهى ما يشتمل عند انفصال النفس على البدن اذ كلما كان الاعتزال عن الجسمانيات
اكثر كانت الماسية اخف وكربات الموت اسهل وكلما كانت اثقل والكربات اشد وكم
من قرن عصوا الرسالات بهم واخذهم قهر اى قهر بهم بطشى الديان هم اى يسعى انباهم فانقلبوا
الى مصحح السوء اى الى الابدان وقد واجسام نحسة متعفنة بين لها الماقل فيهم من الهيئات
والملكات الردية التابعة لى الاعمال يدرنون على النار كما تدب الحشرات على النار التى
هى عالم الكون والفساد ويتمنون الرجعى اى الرجوع الى القوالب الانسية التى فارقوها
وحاصر فى النعيم الاول اى العقل الاول الذى هو اول قلم من كتاب الله عن الفاسقين
اى الفاسقين الى الال والحال اى البدنية والمعاقل الكونية طوبى الذين افترقوا
اى الكتب الى شاملة الى طيبات ان يبالهم رحمة اوفى المجد اى رحمة الله التى لا تصل الى المقيمين
على عمل الخطيئات دون ان يأخذوا اسم الله اى كتابه وما فيه يجد اى باحتها
وذلك بان يجعله امامه ويواظب على ما فيه من العلم والعمل ولله اسفار كثيرة منها
الكتب المنزلة المرشدة الى طريق العلم والعمل ومنها الاجرام الفلكية المنقشة
بالكائنات ومنها العقول العالمة بها واعظمها واتمها هو مجموع الوجود وتحو
اى محو ان يحشر بمكر القدس وهو تفصيل ما قضى الله فى الازل يوم العقول من الالات
اى من الهيئات البدنية التى فارقوها الى عرصة الهيبة اى الراح الهائلة الراجعة اليها
النفوس بعد الموت وسرعة الجاهد فى اى للقاعد البرقة اى لنحل البرق عن الابدان
التى مصادر النفوس على الحقيقة سطوة اى حملة عظيمة هائلة للبدن فيها دافع
ولا يبقى معها الا انكا جعل الله فى البسيطة اى ارض البدن سعا من المسالك حتى منها

منها الحواس الظاهرة وسادسها القوة المتخيلة من الحواس الباطنة وسابعها العقلية
التي بها يدرك عالم الانوار المجردة وعند السابع تفرغ عن كل سالك سيارة لوصوله الى عالم
الانوار المجردة وخلاصه عن الظلمات والذين يمهون السبع الى الله ثم من السالكين
ليقضوا ما سطر الله عليهم في الكتابة الاولى اي ما قدر الله عليهم في الازل طوق الانوار
المجردة العقلية ولا يمنعهم السرادقات اي البدنية والنفسانية من السرايع العوالم
النورية ولا تقصدهم مادة الضيظ اي الحر الشديد وهو كناية عن اللموس المهلكة البدنية
والشواغل الكثيرة الجسمية عن السعي الى مرضات الله صاحب الالم الذين يلوذون
عند الباب اي باب الله من العلم النافع والجمل لعمل العمل الصالح ويخافون حول
الله اي قوته وقدرته والمصلون في الدياجير اي في الليالي المظلمة من المحققين
والمقلدين والصابرون في المناسك اي في العبادات المفروضة والمسنونة والمتصدقون
في عقلاء قومهم والصابرون اي متشمرون من اولي العزم في الجمع اي الظاهر
مع الكفار والباطن مع القوى البدنية بنسخها وتهذيبها والسائرون
في الاضواء واجسامهم معلقة بالمحل الاعلى اي المجردون من الفضلاء الذين
يسيحون في الارض ولا يتخذونها وطنا ومسكنا كما قال الامير المؤمنين يعسوب
الدين وقائد الغر المحجلين اسد الله الغالب مظهر العجائب ومظهر الغرائب علي بن ابي
طالب عليه السلام والنوقاه الى اخواني الاتين في اخر الزمان اجسادهم في الارض
وقلوبهم معلقة معلقة بالمحل الاعلى واصحاب السكينة الكريمة اي الذين
نبت الانوار الخاطفة والبروق اللامعة فيهم وصار ذلك ملكة لهم كاهل
الطوايف يتجردون من الشرى بالخلاص اي عن العوائق البدنية والعلائق الجسمية

اي في الكتاب
توقع الله اي بالتوفيق الالهي في العلم الالهي السرمدي وقضى وفي بعض النسخ وقضى الله اي اظهار وهو
التشريف والتكريم لك الروح الامين الى العقل المبين رب ضم نوع الانسان انه يجيب
دعوة كل مضلوب بالظلامة وفي بعض النسخ بالظلمات اي ما لكدورات الجسمانية والنفسانية
البدنية الظلمانية فالظلمات اعم من الظلامة لان المغلوب بالظلامة مغلوب بظلمة
النفس وكل اي دعوة ذي نظافة بطلب التظلم اي التخرج لا النفس والانكسار لان دعوة
كل مغلوب بالظلامة مستجاب به في حقه والمعنى ان دعوة كل ذي نظافة خليقة
من الصالحين يطلب بها دفع الظلم عن ارضى الله اي التعرض له في نفسه مستجاب به
في حق ذلك الغير وكذا حقه لما تقدم وفي بعض النسخ يطلب النظم ان من الله والمعنى
ان دعوة كل ذي نظافة اي عن كل العقايد الفاسدة ونحوها مما يتعلق بالقوة النظرية
وكالاخلاق الذميمة ونحوها مما يتعلق بالقوة العملية يطلب بها النظم اي
الانتظام مع العوالم العلوية لرضى الله وبعد هذا التقرير لا يخفى ان
هذا التظلم انسب بالظلامة وكذا بالظلمات وان التعليل بقوله لرضى الله
انما يناسب قوله يطلب التظلم لا لقوله يطلب النظم اللهم الا ان يقال المعنى ان دعوة
كل ذي نظافة يطلب النظم اي انتظام حال المغلوب بالظلامة لرضى الله
لا لغرض نفسه مستجابة فيصح وانه اي وقضى الله انه لينصر الصابر في علي باس وفي نسخة باسا
ابنا الشياطين اي عن شر ابناء الدنيا المفارقين لها وليلبس الفاسق سربال القار اي
الجلود التي للنواع الكبار وابناء التوفيق اي الالهي يأمرون من الرذائل اي الرذائل
ما يلبسهم اي العمل الصالح للاضعاف الباقية والمخذولون يجوعون عند البقاء اي عند الخلق
النفوس عند مصدرها او عند البقاء عن الفضائل وكيف ما كان فهم عند البقاء يجزون عن التوفيق

الالهي ليأخذوا من الرذائل قدر الحاجة ويصححه نقصوا به وفي بعض النسخ يجوعون اي كالمتجاوزين
عند البقاء لا يعرفون ما ينفعهم عما يضرهم ولا ما يبقى عليه عما به ولعنهم ويجانبون ما
يزول عنهم اي عند المفارقة البدنية من اللموس الجسمانية على ما يصحبهم اي بعد المفارقة
من الكمالات العقلية الباقية معهم فيعيشون به اي بواسطة ما يصحبهم من الكمالات على
العقاب اي الجرعة النارية وسوط الله اي الالات الحديدية وغيرها من الات عذاب
اهل النار يتم من كل شارد اي عن طريق الرشاد الى طريق الغي والفساد ان كثير
الافك والافتراء على الله ورسله سمعت الملائكة صياح الابرار اي بالدعاء والتسبيح
والتقديس لنور الانوار من خشية الله فتفرجوا فيهم الى ربهم بان سألوه فنادوه
ان يا صاحب العظمات اي العظمة والكبرياء ورب الاعلين اي العقول والنفوس الفلكية
ويا صاحب درجات القرب اي من العقول والافلاك ومفني اي منوي الاكوان اي من
الافلاك والعناصر صل على المهيكلين على الابدان المذكورين ان صلوتك الجي يفرح
بها كل قلب سليم قوام اي كثير القوام بتحصيل الكمالات والتضرع من خشية الله بالي
بالدعوات رسالات قوما اي من السالكين صاموا في نجواهم امتناحا تهم ايال
ويكونوا في محاربك طالبين بركات سماء جلالك اعط النبيين اشراقا الانوار العقلية
عليهم تبتوا من الطواغيت اي من الامور الدنياوية وتجرد واعن السحت اي
عن الحرام وهو ما ورد به الشارع عند الظاهرين وما ادى الى مقابلة الخلج عند
المحققين بذلوا جهدهم وفي بعض النسخ جدهم في سبيلك الكريم فاجعل لهم
من لذنك حظا غنيا واجعل لهم من لذنك نصرا من استجابة الله دعوة الملائكة من
الذين يعملون الفاضلات اي من تحصيل العلوم وتهذيب الاخلاق ويصبرون على التقيد

اي بالاعمال الزاكية والمجاهدات العالية ولا يشركوا به شيئا اي من مصنوعاته انهم كان الذين استجيبت ويوفق
الملائكة فيهم فداوي واعرضة القدس اي العالم العقلي يغشاهم ما غشي المقربين الذين قاموا اي القيام
تحت جنة الكبرياء عند مصدر الجود اي اول افق العقل وينهم اي ينصرونهم على اهل الفوق قبل
بالمفارقة البدنية الباب المرتفع اي العقل الى النفس ويجعل لهم وليه وفي اكثر النسخ دلا من جمال
البر اي الاعظم وبهائه وحسنه فيخضع لهم اي بعد تحليلهم بما لهم البر كل ذي طرف حاس فصل
ولنرجع الى المقصود الذي كنا بسبيله من العلم وقد اشعرنا بان ما ذكره من الواردين
المتقدمين لم يكن بحثا علميا برهانيا بل بحثا ذوقيا خطابيا فاعلم ان النفوس اذا دامت عليها
الاشراقات العلوية يطيعها مادة العالم اذ النفس كالحديد تركه مجاورة النار هيئة نورانية
وخاصية الاحراق فاذا تالقت بسناء المجد واستضائت بضوء القدس ينفصل عنها النفوس
ويتأثر منها المواد كما تتأثر بدنها عنها مع كونها مباينة الجوهر عنه ولان جوهر النفس قريب من جوهر
المبادي العالية وطبيعة البدن هي من عنصر العالم فكما يؤثر تلك المبادي المجردة في العالم كذلك
تؤثر النفس التي قويت باشراقاتها حتى يجاوز تأثيرها بدنها في العالم كما انه يحدث في بدنها بتخيله
من صورة المعشوق في الخيال المزاج يحدث ريحا عن المادة الرطبة في البدن ويرسله الى العضو الذي هو آلة
الفصل الشهوي فيستعد به لذلك كما يحدث منها في عالم العناصر رياح وتكثيف وتكوين
وتحليل يتبع ذلك سحب ورياح وصواعق وزلازل وينبوع مياه وعيون وما اشبه ذلك وعلى
هذا قياس تأثيرها في القوى الجسمانية التي لنفوس اخرى كما يحدث بمرض وتبرئة من المرض
والذي يتوهم ان النفس الناطقة لا يصدر هذه الافعال عنها بناء على ان العلة لا تقتضي
شيئا الا يكون موصولا بها الشيء فانه ليس بشرط ما يقتضي شيئا ان يكون ذلك الشيء موصولا
فانه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد وانما يلزم ذلك في العلل التي هي مفيدة الوجود

ويسمع دعاؤها في العالم الاعلى ويكون في القضاء السابق اي في علم الله الازلي مقدرا ان فيما
شخص يكون سببا للاجابة في شئ كذا فيكون الدعا وعلى العلة التامة لذلك الشئ التي هي الاسباب
العقلية والفلكية وتعداد المواد مع الدعا والنور السانح اي الفايض على النفوس
من العالم الاعلى اي العالم العقلي هو اسر القدرة والعلم فيطيعه العالم طاعته لما فاض عليه
منه السانح وهو اصل الخوارق والنفس المجردة اي الكاملة بالعلم والعمل والمتوجهة الى الرياضة
يتقوى فيها امثال من نور الله اي مثال عقلي من نوره وتمكن فيها نور اي روحاني خلاق به تقدر
على خلق بعض الاشياء والعين هو نورية وهي تؤثر في الاشياء فيفسدها واعلم انه لما ذكر
سبب الخوارق الظاهرة من الاولياء والانبياء عليهم السلم اراد ان يشير الى سبب الخوارق التي تظهر
من غيرهم وهي ثلثة اقسام لان المقتضي لها اما امر ارضي او سماوي او مركب منهما والذي
المراد منه اجسام عالم الكون والفساد وما يتعلق بها اما ان يكون نفسانيا وما يتعلق بها من الهيئات
او لا يكون فان كان هو كالاصابة بالعين والمبدأ فيها هيئة نفسانية معجبة تؤثر في فساد المتعجب منه
بخاصية موجودة في نفس المتعجب وتلك الخاصة هي النورية القاهرة وكالسحر الذي هو من تاثير
النفوس والاوهام الا انها تؤثر وتستعمل الاشياء بخلاف ما للعارفين وهو اقسام وان
لم يكن فهو كالنيرنجات والمبدأ فيها خواص الاجسام العنصرية كجذب المقناطيس للحديد وهذا
قسم ثان والسماوي فقط من غير احتياج قابل ارضي يحصل له استعداد ذلك الا يكون
مقتضيا لشئ من هذا بل الانضمام امر ارضي اليه بحيث يكون المجموع المركب منهما
هو المقتضي والخارقة التي مبدؤها ذلك هي الطلسمات وهو ثالث الاقسام وكل ما هو
خارق عادة فلا بد وان يكون داخلا تحت قسم من هذه الثلثة واحوال البخير تشرق عليهم
عليهم انوار فوق اللاهوت لا من نفوسهم عن العلائق البدنية والعوائق الجسمانية ومداومتهم

على الرياضة وملازمتهم للذكر الدائم ولها اصناف فان منها ما يرد على اهل البدايا
ومنها ما يرد على المتوسطين الى اخر مراتب التوسط واول مراتب المنتهين في السلوك
ويختلف وردها اتصالا او انتزاعا بحسب اختلاف استعداد السالك فقد يكون مراتب الانوار
الفايضة من العقل على اهل البدايا والمتوسطين على الترتيب المذكور وقد يكون على خلافه
ولا يمكن ضبطها من جهة الكم والكيف على ان البوارق واللوامع لا بد من وجودها
في اول الامر والضابط ان اول ما يرد على اهل البدايا انوار خاطفة لذيذة وسموها
الطوالع واللوامع وهي كلمة بارق سريعة الانطواء ثم يغشو في الرياضة الى
ان يكثر عليهم وردها الملكة ممكنة فيهم وقد يخرج عن اختيارهم هجومها الازدياد
والارتياض ثم يبرز لهم البرق الخاطف ومن شانها تسمى السكينة وعند التوغل
في الرياضة تصير ملكة ثم يبرز لها يحصل لهم قوة عروج الى الجناب الاعلى ومادامت
النفس متبهجة باللذات من حيث اللذات فهي بعد في واصل لانها اذا فرحت بانا الهامين
الحق كان لها نظران نظر الى الحق الذي ابتهجت به ونظر الى ذاتها المتبهجة بالحق فليست
مقبلة بكليتها على الحق فلا يكون قد حصل لها اليه وصول تام حقيقي واذا غابت
عن شعورها بذاتها وعن ملاحظة ذاتها فذلك الذي يسمى بالفنا وهذا الابتهاج بما نبت من
كون النفس لا ينفصل عن ذاتها وان حقيقتها انها مدركة لذاتها وان كان ظاهر اللفظ
يدل على منافاته له فان المراد بالغيبة المذكورة الا انه لها لا يلحظ ذاتها الا من حيث
هي منتهية ولا متحلية والملاحظة الثانية قبل هي ملاحظة النفس بذاتها من هذه الحيثية
بل من حيث ملتزه ومتبهجة بالحق فان ذلك ان كان بسبب الحق فهو اعجاب من النفس وبه
يتجه والحالة التي يعبر عنها العارفون بالفنا ان لا يحس السالك بشئ من ظواهر جوارحه

ولا من الاشيا الداخلة فيه والخارجة عنه بل يغيب عن جميع ذلك ويغيب عنه جميع ذلك فاهبا الى ربه اولا
ثم ذاهبا فيه اخذا متحققا به على الوجه الذي عرفته فان خطر له في اثناء ذلك انه حصل له الفناء المذكور
فهو شوب وكدورة بل كمال الفناء ان يفنى عن الفناء وقد يعرض مثل هذا الحال بالاضافة الى بعض محبوبات
هذا العالم فيصير الانسان مستوعبا الشدة شهوته بالفكر في محبوبه او لشدة غضبه بالفكر في عدوه حتى لا يبقى
فيه متسع لشئ اخر فيها فلا يفهم ويخاطب بريه فلا يراه وهو في هذا الاستغراق غافل
عن كل شئ ويسمى الاستغراق اتم ولو التفت الى الاستغراق لكان معرضا عن المستغرق به وهذا من
التي يجدها الانسان من نفسه والعارف ما دام لا ينزل عن النظر الى الفرق فهو بعيد متوسط حتى تتم
له العرفان في جلال الموقف وكان شدة العلائق التي بين النفس والبدن مع انها لبست فيه توجب الاشارة
بانا حتى ان اكثر النفوس تتعلق بها وظنت ان هوياتها هو البدن فكذلك لا مانع ان يحصل للنفس مع المبادي
علاقة شوقية عشقية يمحو عنها الالتفات الى شئ بحيث تشير الى مبدئها بانا اشارة روحانية كما
يحكى ذلك عن بعض العارفين وانه قد اشار الشيخ في هذه الضابطة الى جمل احوال الواصلين
واصولها دون تفاصيلها وفروعها اذ لا سبيل الى حصرها وتفصيلها فليرجع الى تتبع الفاظ الكتاب
ونقول اما ما ذكره من الانوار السانحة الحمد عنه فظاهر غني عن الشرح ونور بارق يرد على اهل
البدايا يلمع وينطوي كلمعة بارق لذيذ ويرد على اهل انتهم نور بارق اعظم منه واشد منه بالبرق الا انه برق
هايل وربما يسمع معه صوت كصوت رعد او دوي في الدماغ ونور وارد لذيذ اشد وثبوته واما على الرأس نور
نامت منه طويلا شديد الفهم يهجم جرسه في الدماغ ونور مشرق لذيذ جدا لا يشبه البرق بل يصحبه بهجة لطيفة وحلاوة
تتحرك به المحبة ثم في تنبيه ضب على القوة القدسية وقد يحصل من سماع طويل وابواق امور هائلة للمبتدي او
لتعلق ونحيل بوثب على نور لامع في حفظه عظيمة نظيرها ساهرة وايضا الظهر من الشمع لذة موهبة نور بارق لذيذ
حد اسحبل كانه متصل بنور الراسي سيما طويلا نور سانح مع فيضه منه اليه وفي بعض النسخ مثل النور اي كانها قبضت

شعور واسع وبجده شديدا ويولده لذيذا نور مع قبضه تراي كانها متمكنه في الدماغ نور مشرق من النفس الى
جميع الروح النفساني فيظهر كانه ترعرع بالمدن شئ وبه يقبل روح جميع البدن صوب نورية وهو لذيذ جدا
نور مبرور في مولده وعند صيرته يتخيل الانسان كان شيئا انبهر نور سانح لسلب نور النفس بين تعلقه بحضه
منها انسانا هو يحده ها عن الجهاد ولم يكن صاحبها علم قبل نور يتخيل معه نقل لا يكاد يطاق نور معه
قوة يحرك البدن حتى يكاد يتقاطع مفاصله سياق هذه العبارة ينبي بان هذا الاشراقات والبوارق واللوايح ما
ويشتمل على المقسم لانه ذكر في هذا الكتاب جميع ما حصل من سيره وسلوكه وما تحقق عنده من المسائل العلمية
وهذه اي وهذه الانوار الخمسة عشر المذكورة كلها اشراقات اي من العقل المفارق على النور المدبر اي النفس
الانسانية وقد يهتدي بهذا الاشراق صاحبه ان كان ذكيا مستمرا نوريا الى معرفة النفس التي عليها
الاشراق ولا يهتدي منه اليها ان كان صاحب الاشراق غافلا بليدا خاملا ابيا فتنعكس اي الاشراقات
من النور المدبر الى الهيكل اي الى البدن والى الروح النفساني وعلامته ان يظهر على البدن الانوار
المشرقة ظهورا بينا مع حسن تام دائمه مرحته وهذه اي الانوار المذكورة غايات المتوسطين اي في
السلوك وقد يحملهم اي يحمل المتوسطين من السالكين هذه الانوار اذا قويت في بعضهم لاستعداد
تام من النفس وضعف البدن للفيض فيمشون على الماء والهواء وقد يصعدون الى السماء مع ابدان
اي مع ابدان مثالية لا جسمية ولهذا انكر الابدان ولم يقل مع ابدانهم فيلتصقون ببعض السادة العلوية
اي من السيارات والثوابت وهذه اي المشي على الماء والهواء والصعود على السماء مع الابدان وعدد ذلك
من طي الارض ونحوه احكام الاقليم الثامن اي عالم المثال لان العالم المقداري ينقسم ثمانية
اقسام سبعة منها الاقاليم السبعة التي فيها المقادير الحسية والثامن فيها المقادير المثالية
وهي عالم المثل المعلقة الذي يوجد منها الابدان الصالحة لان يكون الاستعمال والصعود الابدان
العنصرية اليها وهذا عند البعض واكثر اظهار العجائب والغرائب من الانبياء والاولياء الوصول الى

هذا العالم ومعرفة مظاهره وخواصه الذي فيه جابلق وجابرص وهو قابليات التعين وهذه
اسماء مدن في عالم المثال وقد نطق به الشارع عليه السلم الا ان جابلق وجابرص مدينتان
من عالم عناصر المثل وهو قابليات عالم الافلاك المثلي ولما فرغ من ذكر الانوار السانحة
الواردة على اهل البدايات والمتوسطين وانتهى الى علو مقامات المتوسطين المتصلة باول مقامات
المنتهين الذين لا نهاية لهم في السلوك فان السلوك الى الله وان كان متناهيا لكن السلوك
فيه غير متناه ذكر مقاما واحدا من مقامات المنتهين هو الغاية في السلوك لا ينتهي اليه الا
الفحول من الانبياء والاولياء والحكماء ولهذا قال واعظم الملكات اي في السلوك في الله ومشاهدة
الانوار العقلية ملكة موت ينسلخ النور عن الظلمات اي البدنية انسلاخا وان لم يخل عن نفسه
علاقته مع البدن لكونه غير مفارق عنه بالكلية الا انه اي لكنه مع وجود تلك البقية لشدة
نوريته وكثرة وصول الانوار السانحة اليه وتوالي فيضها عليه مع شدة الذوق والعشق العقلي
يرتفع الى عالم النور ويصير معلقا بالانوار الطاهرة ويرى الحجب النورية كلها اي الحجب الالهية العقلية
بالنسبة الى جلال النور المحيط القيوم نور الانوار كانها شفافة اي كان تلك الحجب شفافة لانوارها
بحيث نور الواجب لذاته وان كان انوارا في نفس الامر ويصير اي هذا النور الواصل الى هذا المقام
كانه موضوع في النور المحيط اي بالكل وهو نور الانوار وهذا المقام عزيز جدا ولهذا قال من يصل اليه
من السلاك حكاه او لا الحق عن نفسه وهو مقام ذي صورتي الهرامسة وكبار الحكماء وفي الكتاب الشريف وكبار الحكمة
الحكمة اي كبار اهل الحكمة كافلاطون وفيثاغورس وغيرهما من ساطين الحكمة ومن انفسهم وهو ملاحظة
حكاه هذه الشريعة يعني النبي صلى الله عليه وسلم والبهائم يقول لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل وكذا اشير الى مقامه في الكتاب الالهي ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وجماعة
من المتلحقين من التواسب اي من الاتباع كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله والحلاج الحسين الحقاني

والحسين بن منصور

والحسين بن منصور وذي النون المصري وغيرهم من كبار الاولياء رحمة الله عليهم ولا تخلو الاداب
عن هذه الامور اي الواصلين اليها وكل شيء عنده بمقدار وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو
ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات اما لعدم استعداده او لغلبة القوى البدنية على
النور المدبر فلا يعترض اي تعلقه الرد ونور الكدر على اساطين الحكمة اي من الانبياء والاولياء
والحكماء فان ذلك نقص وجهل وقصور ومن عند الله على الاخلاص من غير رياء ونفاق
ومات عن الظلمات اي عن العلائق البدنية والعوائق الجسمية ورفض مشاعرها شاهد من العالم
العلوي واحواله ما لا يشاهد غيره وهذه الانوار اي السانحة من العقل الفائضة على الانوار المدبرة
الانسانية ما يثوب به العز اي هيئة نورية عقلية تقتضي العز ينفع في الامور المتعلقة به اي بالعز
حتى يصير ذلك الشخص الذي افيض على نوره المدبر ما يثوب به العز عزيزا عند الناس عظيما عندهم
وما يثوب به المحبة اي هيئة نورية عقلية تقتضي المحبة تنفع في الامور المتعلقة بها اي بالمحبة حتى
يصير ذلك الشخص محبوبا عند الناس معشوقا لهم وكذا بقية الهيئة من الهيبة والذل والفقر والاستغناء
والتكبر والتواضع واللذة وغيرها من الهيئات التي لا يمكن عدها وحصرها ينفع كل واحد منها
فيما يتصل به وفي الانوار العقلية عجائب اي لا يمكن الاطلاع عليها بالكلية ما دام النور
المدبر في علائق الظلمات ولان هذه الهيئات العقلية كلها في النفوس الناطقة بالقوة وانما
يخرج بالعقل المفارق عند حصول الاستعداد كان العرض قد يعين على تحريك قوة في شخص
اي تحصل الاستعداد واجراء جهة من القوة الى الفعل تحكم فيه في بعض النسخ يحكم نفسه على
الاشياء بحسب كل قوة فيما يناسبها اللهى كالعزة الامور المتعلقة بها والمحبة في الامور المتعلقة
بها الا انه و الصاعد اي المترقي الى العالم الفكر اي كثير الفكر في العلوم الحقيقية والالهية
الالهية و الصابر اي على الفكر والترقي يؤمل اي علوم الحقيقية ومن الهمم المقامات اي

اي من الهمم العالية المقامات السامية والرتب الرفيعة والمحاذير اي الامور المحذورة والمخوفة
والمحاويل اي من الامور الهائلة والتهاويل اي الامور المحيرة الواقعة في عالم المناهدات كلها
معينة لاصحاب الفكر المصححة في الارادة الالهية اي من السالكين المحققين والشيطانية
اي من المتبطلين على ما سبقت الاشارة اليه من انهم قد يتعلقون الصيا ومن يجري مجراهم بامور تحير
البصر وتدهش الخيال وفي كثير من النسخ ومن الهمم مقامات ومحاذير ومحاويل وتهاويل معينة
لاصحاب الصحيحة في الارادة الالهية والشيطانية والاول اظهر واصح وثبات الهمة اي فوق العزيمة
يكون بالملكات اي العقلية والمثالية والحسية الممدة للكار فوق بحسبها بمدد وفي بعض النسخ
ويمد العز على القهر والمحبة على الجذب والمستبصر اي للامور الحقيقية والاسرار الربانية العزة
التامة فيكثر القليل اي بالنسبة اليه فانه يعتبر اقل شيء لا يعتبر غيره باضعافه والصبر من عزم الامور
والسر فيه اي الصبر ههنا الى الشخص القائم بالكتاب اي الحكمة الاشراق المشتملة على لب الحقائق
الالهية والاسرار الربانية او بالكتاب الالهي من النفوس العقول الفلكية او بالوجوه كله اذ الكل
كتاب الله كما اشرنا اليه من قبل والقربة الى الله عز وجل وتقليل الطعام والسهر والتفرغ لي
الله في تسهيل السبيل اليه وتلطيف السر بالافكار اللطيفة وهي ما تكون معتدلة في الكم
والكيف وعند اعتدال الحول البدني من الماكل والمشارب وغيرها من الامور البدنية الشاغلة عن الامور
العقلية وحضور الاشارات من الكائنات الى قدس الله تعالى وهو ان يكون السالك مع مراقبة احوال نفسه
وحضوره مع ربه وملائكته غير غافل عن اسرار الحوادث الكائنة في العالم السفلي فلا يحدث
حادث كبير ولا صغير الا حمله وطبقه على ما يليق بقدس الله وعظمته لتنال العزة الكبرى والكل من الله ودوام الذكر لجلال الله يفضي الى هذه الامور اي الشريفة المذكورة والاحوال المطلوبة
وانما يفضي الى هذه الامور الشريفة لانها كلها مرقي للنفس ومعدة لها للافاضة العقلية فانه

النورية عليها وتلك الهيئات النورية هي الامور المطالب بسهولة لا انها اعني الفكر على النفس
وكيفية طرقه والرجوع بالحدس الى المطالب انشرح قلبها وانفتح بصيرتها لحرج ما في نفسها من القوة
الى الفعل من غير طلب وتعب فلهذا يفضي تلك الاحوال الى هذه الامور الشريفة والاخلاص في التوجه
الى نور الانوار اصل في الباب لانه يعد النفس لاشراق الانوار الالهية وادراك الامور العجيبة الشريفة
على ما قال من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه وما الاخلاص فيه
حاصل له على ما اشار في الكتب المنزلة والاحاديث النبوية لسقوط الاعمال فيها بانواع كثيرة
الخالصة له ثم وان قلت تطييب النفس بالالحان الموسيقية والنغمات مع صلاح الجرب و اي مع
تذكر جلال الله وعظمته نافع اي في الحال الاول الذي للسالك بالاتفاق للاطباء والحكماء على
النفس اذا فرحت وسرت انبسط نورها وظهر واذا حزنت انقبض نورها وخفي على ان الحب للحال
الثاني اي الذي للسالك افضل وقرائة الصحف المنزلة وسرعة الرجوع الى الخلق
اي الى عالم الاجسام والالام اي الحرب وكل هذه اي المذكورات شرائط اي من شرائط للسالك
الحاصل الى ما ذكرنا من الامور الشريفة وانما التزمت الانوار الالهية على انها كسبته لباس العز
والهيبة وينقاد له النفوس وعند الله المطالب ما الحقوا اي لطلاب الكمال الحقيقي العقلي
الذي هو سبب الخلود السرمدي على افضل الاحوال المعبر عنه بالحياة من عظيم من مستحيي اي
اي من هذا به وباشر نور ذي الملك اي نور صاحب عالم الاجرام والملكوت اي عالم المجردات
فهل هو منتاق اي الى العالم العقلي بقرع باب الجبروت اي باب الحضرة الالهية فهل في خاشع
اي خاضع لذكر الله فهل من واهب الحب اي يقطع العلائق البدنية والعوائق الظلمانية لهم
ما ضاع من قصد نحو جنابه ولا خاب من وقف ببابه اوصيكم اخواني بحفظ اوامر الله اي
الواردة على السنة انبيائه واوليائه وترك مناهيه والتوجه الى الله مولانا نور الانوار

بالكلية وترك ما لا يعنيكم اى ما لا يهمكم من قول وفعل اى مما لا حاجة اليه فى تحصيل الكمال العقلى لقوله م
من اشتغل بما لا يعنيه فاته ما يعنيه وقطع كل علاقة تلهيكم اى ما يحجبكم عن العالم العقلى او يشغلكم عن هذا الكتاب
والاحتياط فيه وصونه من غير اهله والله خليفتى عليكم وفرغت من تاليفه فى اواخر جمادى الاخرة من شهور
سنة اثنين وثمانين وخمسمائة فى اليوم الذى اجتمعت الكواكب السبعة فى برج الميزان فى اخر النهار
وذلك هو يوم الثلثاء التاسع والعشرون من الشهر المذكور وفيه اشارة الى ان هذا القران العظيم ظهور هذا الكتاب
الكريم فلا يمنحوه الا اهله ممن استحكم طريقة المشائين اى الذين هم اصحاب المعلم الاول ارسطاطاليس
وهو محب لنور الله اى والحال ان المستحكم طريقتهم محب لنور الله طالب للوصول اليه والا فلو استحكم
طريقتهم مقتصرا على البحث عن محب لنور لا يكون من اهل الكتاب وقبل الشروع اى فى قراءة هذا الكتاب
وفهم معانيه يعتكف اربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات
مقللا للطعام منقطعا الى التامل لنور الله وعلى ما يامره قيم الكتاب اى الواقف على اسرار حكمة الاشراق
على ما يجب فاذا بلغ الكتاب اجله فاذا انقضت الرياضة الاربعينية وكيفيتها ان يقطع اولا العلائق
والعوائق الحاجزة بالكلية حتى لا يبقى له همة الا فى خلوته بعد ان ينقى بدنه من الاخلاط الرديئة ان
كانت ثم يقعد فى بيت مظلم بعيد عن اصوات الناس ومشاغلهم يصوم ويفطر بعد صلاة المغرب
بعد اقليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقى والمزورات المعمولة من الحبوب الجيدة والبقول الموافقة والتوابل
اللذيذة بدهن لوز جيد وشيرج ونحو ذلك وينقص كل ليلة من وظيفته لقمة خبز ويلتزم الطيب
ولا يخلى راسه من الادهان الطيبة ولا حلوته من الروايح الزكية ويشتغل ليلا ونهارا بذكر الله
والقدسيين من الملائكة وشاء حضرته بالكثار والقلب معرضا عن البدن وما فيه بحيث نفسه كانها
فارقت الاقطار والجهات والارضين والاوقات معلقة بحيث مفارقة مخلصة عنا ناطويلا فانها الوردات
هكذا فيشاهد بارق وهو نور فايض على النفس من العقل الذى يتم كالبرق الخاطف على ما تقدم

فهو

ثم خرق وهو خرق نور يحرق الاجسام ثم طمس وهو عدم شعور بما سوى محبوبها الاصلى وهو اخر المراتب
فله الخوض فيه ومعلم المباحث فيه مقدمات المتقدمين والمتاخرين اى من الحكماء ما يسر الله على
لسانى منه اى من هذا الكتاب وانا ضمنت صحة هذه الدعوى ممن استحكم طريقة المشائين واشتغل
بالبحث على طريقة الاشراقيين ولان المكاشفة على ما قال بعضهم قسمان احدهما معاينة الحقائق كفاحا
وثانيهما نفث الروع وهو الالهام النفسى وقد القاه اى جميع ما فى هذا الكتاب من المعانى النافثات
القدسية اى روح القدس فى روعى اى فى نفسى فى يوم عجيب دفعة وهو كما قال م ان روح القدس نفث
فى روعى احبب من شئت فانك مفارقه واعمل ما شئت فانك مجازى عليه وان كانت كتابته ما انقضت الا فى
اشهر لموانع الاسفار وله اى لهذا الكتاب خطب عظيم لانه عظيم القدر جليل الشان لاشتماله على الحكمة البحثية
والذوقية اما البحثية فلما فيه من الاصول الصحيحة والقواعد المتقنة واما الذوقية فلانها
ذوق الائمة اماضل الامم السالفة من الاحياء الخالية ومن جحد الحق وهو كون الكتاب
ذا خطب عظيم وانه قال المتقدمين ما يسر الله على لسانى منه فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام
وكون الكتاب عظيم الشان جليل القدر لا يعرفه من لم يتقن علوم المشائين ويقف على اصول الاشراقيين
ويتجرد وارتاض وكل ذلك لا يتيسر الا لمثل الشيخ الفاضل والحكيم الكامل الذى هو قطب الوقت وخليفة
الله فى ارضه قال ولا يطمعن احد ان يطلع على اسرار هذا الكتاب دون المراجعة الى الشخص الذى
يكون خليفة عنده علم الكتاب [1] اعلموا اخوانى ان تذكر الموت ابدا من المهمات لاشتماله على
فوايد منها اما اشار اليه م اكثروا ذكر هادم اللذات فانه ما ذكره فى ضيق الا وسعه عليه
ولا فى سعة الا ضيقها ومنها القناعة بما فيه دون الشره فى تحصيل ما لا ينتهى خلق والمبادرة الى
التوبة قبل الاوبة والنشاط فى العبادة والاشتغال بتحصيل ما يبقى ويدوم من الكمالات الباقية الاخروية
لا بما يفنى ويزول من الامور الفانية الدنيوية والاستيناس بالموت وانتظاره والفرح به جاء

[1] اى هذا الكتاب او الكتاب الالهى الذى هو مبادى عن جميع الموجودات م

لقاء الله للاتصاف بالكمال والخير بعبد الله دون الاستيحاش والفرار منه والاغتمام به خوفا
من لقائهم للاتصاف بالنقصان والشر فيبغضه الله على ما قال عليه السلام من احب لقاء الله احب
الله لقائه ومن كره لقاء الله كره لقائه وان الدار الاخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون اذ لا يخلق
كل ما فيها من الافلاك والنفوس والعقول من الحيوة والروح والريحان لانها صقاع الجنان المملوة
بالرحمة والرضوان بخلاف الدار الفانية التى ليست الحيوة فيها الا للحيوان فقط دون النبات
والجماد واذا كانت حيوة الدار الفانية لا استحالة فيها البقاء فى هذا العالم وحيوة تلك الدار باقية لا استحالة
الفناء على النفوس فيجب على العاقل ان يبذل جهده فى تحصيلها ويقبل بالجد عليها وان يشتغل بما يقربه من الدار
بنعمه فى المعاد من الذكر الدائم بالاخلاص والانقياد للحق فى جميع الامور فانه مما يقرب الى الله
ثم والدار الاخرة ويبعد عما سواه مما فى الدار الفانية ولهذا اختم الوصية بقوله تم فاذكروا الله
كثيرا ولا تموتن الا وانتم مسلمون اى اجتهدوا ان لا تموتون الا وانتم مسلمون منقادون
للحق والحمد لله الشكور المعبود فياض الجود واهب الوجود وله الشكر وحده ابدا والصلوة
والسلام على رسله وانبيائه خصوصا على سيدنا محمد واله صلوة دائمة زاكية مباركة نامية وسلم
تسليما كثيرا هذا اخر المقالة الخامسة وبتمامها تم الكتاب بعد حمد الله ملهم الصواب على ما
يسر من حل المشكلات هذا الكتاب واقول هذا ما سمح به قريحتى القريحة وفكرتى الجريحة
لتلاطم امواج الاهوال وتراكم امواج الاشغال على حكم العجلة من اوقات مختلسة من ملابسة
الاحوال البدنية ومزاولة الاشغال الدنيوية من غير معاودة تنقيح ولا مراجعة تهذيب وقد
بذلت الوسع فى كشف المطالب والمعانى وتوضيح المسالك والمبانى عن مواضع الذكر على
ما اعتقده مخالفا لما اعتقد بل مجتهدا فى حل الفاظه المشكلة او ايراد ما يبينها وشرح كلماته
الموجزة والخطاب ما يبينها متجنبا من غايتى اختصار مخل وتطويل ممل بالجملة على وجه اوجز
ان يقع ذلك من خادم حضرته موقع رضاه بل احمد الله ما يتمناه على ان الذى هو محل شئ نيت

لبس

لدى من قدر وما عراه مما اخوف من اقاويل الاكابر الحكماء واساطين اماثل الحكماء ما استجلاه الناظر
واستملاه الخاطر على ان الاول كل على الثانى عليل وكيف لا وقد فارغ من صحاح الممرق وادمه
وظهر من قوات العين خواتمه وصاحبه من كبير الله ما كثير ومن قبيل الحوادث اسير بدل الله بالغا
للباطل انا نية مع الحق وفقده التوجه اليه والاعراض عن الخلق وان الاستيناس بالناس
علة الافلاس ومظنة الياس ولست انكر وان بذلت المجهود فيه على ما انطوى على ما
النظر فيه وامعن واستفاد منه ما امكن ان يطلع بعض الاحاد وفضلاء الافراد فى مواضع
على ما يخفى منها فان الفاظه تشبه الالفاظ السايلة التى لا تقف على حد معين فلعل الله
يوفق الناظرين فيه بالاطلاع على ما لم يطلع عليه من وجه احسن وقول اصح وطريق اسد
ومحمل اوضح وتقرير اقوى الى غير ذلك والاصلاح ما يفترون عليه من محرف يسهو للصحف
ومنسوب تقلمه او لعو للصنعة وقصور قلمه وقدمه العين ذلك من الخلل والله المستعين
طريق المدد والصواب والله ولى السداد والرشاد ومنه المبدء واليه المعاد والحمد لله رب
العالمين والصلوة على محمد واله اجمعين تم بحمد الله تعالى بيد الجانى الفانى محمد يحيى المعصوم الكلانى
اشكورى كيلان فى ١٢٦ سنه دوشنبه دوازدهم شهر ذيقعده الحرام

عرح

مخصوص
برای ما ... اقتناء البرهان ... تعالی انه

بسم الله الرحمن الرحیم اللهم عرفنی نفسک فانک ان لم تعرفنی نفسک لم اعرف نبیک اللهم عرفنی نبیک فانک ان لم تعرفنی نبیک لم اعرف حجتک اللهم عرفنی حجتک فانک ان لم تعرفنی حجتک ضللت عن دینی

بسم الله الرحمن الرحیم ما شاء الله ما شاء الله ... الا الله
بسم الله ما شاء الله ما یصرف السوء الا الله
ما کان من نعمة فمن الله بسم الله ما شاء الله لا حول ولا قوة الا بالله
بسم الله ما شاء الله

بسم الله ما شاء الله
ما کان من نعمة فمن الله

روی امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام انه نزل جبرئیل فقال الزم یا جبرئیل علمنی دعاء تکون امتی تذکرنی بعدی فقال لی جبرئیل یا محمد او صل ان تاولتنا افضل ... ایام البیض من کل شهر الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر واوصل ان تاولتنا ... ان تدعو بهذا الدعاء الشریف وان حملة العرش یحملون العرش ببرکة هذا الدعاء ... هذا الدعاء ... من عذاب القبر ... الا الدنیا ... هذا الدعاء عبد وان عتقه الا ... ولا ... الا ... حاجة الا قضاها الله فی الدنیا والآخرة ... الموت ... وهول القبر وفقر الدنیا وان الله عز وجل یامر ان یکتب لقاری هذا الدعاء ثواب ... مبرورة وعمرة ... یا محمد ... هذا الدعاء ... ومن ... بالجنة ومن کان جائعا او عطشانا او ... او کان مریضا ... هذا الدعاء ... الله عز وجل ... ببرکة هذا الدعاء ... ویقضی حوائج الدنیا والآخرة ... ویصلی رکعتین واربع رکعات ویقرأ فی کل رکعة فاتحة الکتاب مرة وسورة الاخلاص مرتین فاذا سلم ... هذا الدعاء ... الرحیم ... ببرکة هذا الدعاء وان کان خائف ... هذا الدعاء ... فجعله الرحیم ... هذا الدعاء ...
هذا الدعاء ... شفاء ... ببرکة

قال سفیان الثوری ... هذا الدعاء ... هذا الدعاء ... الله عز وجل ...
... ببرکة هذا الدعاء ... الدنیا والآخرة ان الرحیم

بسم الله الرحمن الرحیم سبحان الله العظیم وبحمده سبحانه من اله ما اقدره وسبحانه من مهیب ما اعظمه وسبحانه من عظیم ما اجله وسبحانه من جلیل ما امجده وسبحانه من ماجد ما ارفعه وسبحانه من رفیع ما اکرمه وسبحانه من کبیر ما اقدمه وسبحانه من قدیم ما اعلاه وسبحانه من عال ما اسناه وسبحانه من سنی ما ابهاه وسبحانه من بهی ما انوره وسبحانه من منیر ما اظهره وسبحانه من ظاهر ما اخفاه وسبحانه من خفی ما اعلمه وسبحانه من علیم ما اکرمه وسبحانه من کریم ما الطفه وسبحانه من لطیف ما ابصره وسبحانه من بصیر ما اسمعه وسبحانه من سمیع ما احفظه وسبحانه من حفیظ ما املاه وسبحانه من ملی ما اوفاه وسبحانه من وفی ما اغناه وسبحانه من غنی ما اعطاه وسبحانه من معط ما اوسعه وسبحانه من واسع ما اجوده وسبحانه من جواد ما افضله وسبحانه من مفضل ما انعمه وسبحانه من منعم ما اسیده وسبحانه من سید ما ارحمه وسبحانه من رحیم ما اشده وسبحانه من شدید ما اقواه وسبحانه من قوی ما احلمه وسبحانه من حلیم ما اشده وسبحانه من باطش ما اقومه وسبحانه من قیوم ما ادومه وسبحانه من دائم ما ابقاه وسبحانه من باق ما افرده وسبحانه من فرد ما اوحده وسبحانه من واحد ما اصمده وسبحانه من صمد ما املکه وسبحانه من مالک ما اولاه وسبحانه من ولی ما اعظمه وسبحانه من عظیم ما اکمله وسبحانه من کامل ما اتمه وسبحانه من تام ما اعجبه وسبحانه من عجیب ما افخره وسبحانه من فاخر ما ابعده وسبحانه من بعید ما اقربه وسبحانه من قریب ما امنعه وسبحانه من مانع ما اغلبه وسبحانه من غالب ما اعفاه وسبحانه من عفو ما احسنه وسبحانه من محسن ما اجمله وسبحانه من جمیل ما اقبله وسبحانه من قابل ما اشکره وسبحانه

وسبحانه من شکور ما اغفره وسبحانه من غفور ما اکبره وسبحانه من کبیر ما اجبره وسبحانه من جبار ما ادینه وسبحانه من دیان ما اقضاه وسبحانه من قاض ما امضاه وسبحانه من ماض ما انفذه وسبحانه من نافذ ما ارحمه وسبحانه من رحیم ما اخلقه وسبحانه من خالق ما اقهره وسبحانه من قاهر ما املکه وسبحانه من مالک ما اقدره وسبحانه من قادر ما ارفعه وسبحانه من رفیع ما اشرفه وسبحانه من شریف ما ارزقه وسبحانه من رازق ما اقبضه وسبحانه من قابض ما ابسطه وسبحانه من باسط ما اصدقه وسبحانه من صادق ما ابداه وسبحانه من باد ما اقدسه وسبحانه من قدوس ما اطهره وسبحانه من طاهر ما ازکاه وسبحانه من زکی ما ابقاه وسبحانه من باق ما اعوده وسبحانه من معید ما افطره وسبحانه من فاطر ما ارعاه وسبحانه من راع ما انجاه وسبحانه من منج ما اوهبه وسبحانه من وهاب ما اتوبه وسبحانه من تواب ما اسخاه وسبحانه من سخی ما انصره وسبحانه من نصیر ما اسلمه وسبحانه من سلام ما اشفاه وسبحانه من شاف ما انجاه وسبحانه من منج ما ابره وسبحانه من بار ما اطلبه وسبحانه من طالب ما ادرکه وسبحانه من مدرک ما اشده وسبحانه من شدید ما اعطفه وسبحانه من عطوف ما اعدله وسبحانه من عادل ما اتقنه وسبحانه من متقن ما احکمه وسبحانه من حکیم ما اکفله وسبحانه من کفیل ما اشهده وسبحانه هو الله العظیم وبحمده والحمد لله ولا اله الا الله والله اکبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم وهو حسبی ونعم الوکیل
... کل بلیة ...

یا کافی یا غنی یا فتاح یا رزاق

العلم هو الحلم الحلم هو العلم



جهه نخ نشتی